دروس في البلاغة

(شرح مختصر المعاني للتفتازاني)

تأليف

الشيخ محمدي البامياني

٣

مؤسسة البلاغ

بسم الله الرحمن الرحیم

دروس فی البلاغه

کاتب:

غلامعلی محمدی بامیانی

نشرت فی الطباعة:

موسسة البلاغ

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

[أو للإنكار] ---------- ۳۸
[أو للتّهكّم] ---------- ۴۴
[أو للتّحقير] ---------- ۴۶
[أو للتّهويل] ---------- ۴۷
[أو للاستبعاد] ---------- ۴۸
[منها الأمر] ---------- ۵۱
[وضع صيغه الأمر] ---------- ۵۳
[استعمالات صيغه الأمر لغير الطّلب كالإباحه و التّهديد] ---------- ۵۴
[أو للتّعجيز] ---------- ۵۶
[الكلام حول قوله تعالى: [فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ]] ---------- ۵۸
[أو للتّسخير و الإهانه] ---------- ۶۰
[أو للتّسويه و التّمنّى] ---------- ۶۲

دروس فی البلاغه المجلد ۳

اشاره

دروس فی البلاغه

(شرح مختصر المعانی للتفتازانی)

نویسنده:محمدی بامیانی، غلامعلی

ناشر:موسسه البلاغ

محل نشر:بیروت - لبنان

ص :۱

اشاره

[المقدّمه]

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم

الحمد للّه ربّ العالمين و الصّلاه و السّلام على سيّدنا محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلم و آله الطّيّبين الطّاهرين.

هذا هو الجزء الثّالث من كتابنا «دروس فى البلاغه» أسأل اللّه أن يوفّقنى لإتمامه لأنّه بالإجابه جدير

ص :۵

[بقيّه الفن الاول علم المعانى]

ضضض

صصص

ضضض

اشاره

ص :٧

أجناس (١) الأشياء عندك؟ و جوابه كتاب و نحوه]و يدخل فيه السّؤال عن الماهيّه. و الحقيقه (٢) نحو: ما الكلمه (٣) ، أى أىّ أجناس (۴) الألفاظ هى، و جوابه لفظ مفرد موضوع، [أو عن الوصف (۵) تقول (۶) : ما زيد؟ و جوابه: الكريم، و نحوه (٧) و]يسأل [بمن (٨) عن الجنس من ذوى العلم (٩) ،

أى ما وضع له هذا اللّفظ، فيجاب بلفظ أشهر، كأبى جعفر مثلا، إذا كان السّائل عارفا بكنيه من وضع له لفظ زيد.

أى أىّ جنس من أجناس الأشياء عندك، لأنّ المسؤول عنه ليس هو الجمع.

أى يدخل فى السّؤال عن الجنس السّؤال عن الماهيّه و الحقيقه، أى الّتى هى النّوع سواء كان حقيقيّا نحو: ما الإنسان؟ أو اصطلاحيّا، نحو: ما الكلمه؟ و أشار الشّارح بهذا إلى أنّ مراد المصنّف بالجنس الجنس اللّغوىّ، و هو ما صدق على كثيرين لا الجنس المنطقىّ، إذ هو مقابل للنّوع.

أى ما مدلول هذه اللّفظه.

أى أىّ نوع من أنواعها، لأنّ الألفاظ تتنوّع لأنواع مفرد و مركّب، و موضوع، و غير موضوع، و مستعمل و غير مستعمل.

عطف على قوله:» عن الجنس» أى يسأل بما عن الجنس، أو عن الوصف.

أى تقول فى السّؤال عن الوصف: ما زيد؟ أى أىّ وصف يقال فيه، أى هل يقال فيه كريم أو بخيل أو غير ذلك.

أى كالشّجاع و البخيل و الجبان، و كان الأولى للمصنّف أن يقول، و جوابه كريم بالتّنكير.

عطف على «ما» فى قوله:» يسأل بما عن لجنس» فهو من جمله مقول السّكّاكى، و المراد بالجنس هو الجنس اللّغوىّ، فيشمل النّوع و الصّنف.

أى بأن يعلم السّائل أنّ المسؤول عنه من ذوى العلم، لكنّه يجهل جنسه، و قضيّه التّقييد بذوى العلم تقتضى أنّه لا يسأل بها عن الجنس مطلقا.

تقول: من جبريل (۱) ؟ أی أبشر هو أم ملک أم جنّیّ؟ ، و فیه (۲) نظر]إذ لا نسلّم أنّه للسّؤال عن الجنس، و أنّه یصحّ فی جواب من جبریل أن یقال: ملک، بل یقال: ملک من عند اللّه یأتی بالوحی کذا، و کذا ممّا (۳) یفید تشخّصه [و یسأل بایّ عمّا یميّز أحد المتشارکین فی أمر (۴) یعمّهما]و هو (۵) مضمون ما أضیف إلیه أیّ [نحو: (أی الفریقین)

أی ما جنسه إذا کنت عالما بأنّه من ذوی العلم، جاهلا جنسه و جوابه: ملک.

أی فیما قاله السّکّاکی بالنّظر إلی جعل من للسّؤال عن الجنس نظر، و حاصله: إنّا لا نسلّم ورود من فی اللّغه للسّؤال عن الجنس، فالصّواب ما مرّ من أنّها للسّؤال عن العارض المشخّص، و یدلّ علیه جواب موسی علیه السّلام، بقوله: ربّنا الّذی أعطی کلّ شیء خلقه، ثمّ هدی عن سؤال آل فرعون بقوله: فَمَنْ رَبُّکُمٰا یٰا مُوسیٰ (۱)، فهذا الجواب ممّا یفید التّشخّص و التّعیّن و هذا ظاهر، فی أنّه یسأل بمن عن العارض المشخّص لذی العلم لا عن الجنس من ذی العلم.

أی قوله:» ممّا یفید. . .» بیان قوله:» کذا و کذا» .

[استعمالات أیّ]

@

[استعمالات أیّ]

متعلّق ب «المتشارکین» بصیغه التّثنیه، و هو اقتصار علی أقلّ ما یحصل فیه الاشتراک، و إلاّ فأیّ کما یسأل بها عمّا یمیّز أحد المتشارکین یسأل بها عمّا یمیّز أحد المتشارکات، و حاصل ما ذکره المصنّف أنّه إذا کان هناک أمر یعمّ شیئین أو أشیاء بحیث وقع فیه الاشتراک، و کان واحد منهما أو منها محکوما له بحکم و هو مجهول عند السّائل، إلاّ أنّ له وصفا عند غیره یمیّزه، و أرید تمییزه، فإنّه یسأل بأیّ عن ذلک الموصوف بوصف یمیّزه، و هو صاحب الحکم، لأنّ العلم بالمشترک فیه، و هو الأمر العام مع العلم بثبوت الحکم لأحد الشّیئین أو الأشیاء لا یستلزم بالضّروره العلم بتمییز صاحب الحکم من الشّیئین أو الأشیاء، فیسأل بأیّ عن الموصوف بالوصف الممیّز له، فقول المصنّف:» عمّا یمیّز» المراد عن موصوف ما یمیّز أی عن موصوف وصف یمیّز أحد المتشارکین.

أی الأمر الّذی یعمّهما مضمون ما أضیف إلیه أی أشار الشّارح به إلی أنّ الأمر المشترک فیه الّذی قصد التمییز علی قسمین: فتاره یکون هو ما أضیف إلیه أیّ، و تاره أخری یکون غیره، فالأوّل کمثال المصنّف: أیّ الفریقین. . . ، فإنّهما مشترکان فی

۱- ۱) سوره طه:۵۰.

خَيْرٌ مَقٰاماً

(١)

(١) أى أنحن أم أصحاب محمّد]فالمؤمنون و الكافرون قد اشتركا فى الفريقيّه، و سألوا (٢) عمّا يميّز أحدهما عن الآخر، مثل الكون كافرين قائلين لهذا القول، و مثل الكون أصحاب محمّد عليه السّلام غير قائلين.

[و]يسأل [بكم عن العدد (٣)

الفريقيّه، و الّذى يميّز أحدهما هو الوصف الّذى يذكره المجيب مثل الكون أنتم أو أصحاب محمّد، و نحو أىّ الرّجلين أو الرّجال عندك، فالرّجلان مثلا مشتركان فى الرّجوليّه، و هو أمر يعمّهما، و الّذى يميّز أحدهما هو الوصف الّذى يذكره المجيب.

و الثّانى كقوله تعالى حكايه عن سليمان على نبيّنا و عليه أفضل الصّلاه و السّلام: أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهٰا (٢)أى أىّ الإنس و الجنّ يأتينى بعرشها، فإنّ الأقرب فيه أنّ الأمر المشترك فيه هو كون كلّ منهم من جند سليمان و منقادا لأمره، و بهذا تعلم ما فى قول الشّارح، و هو مضمون ما أضيف إليه أىّ.

الآيه هكذا: وَ إِذٰا تُتْلىٰ عَلَيْهِمْ آيٰاتُنٰا بَيِّنٰاتٍ قٰالَ اَلَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ اَلْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقٰاماً هذا حكايه لكلام المشركين لعلماء اليهود، فهم معتقدون أنّ أحد الفريقين ثبت له الخيريّه و الفريقيّه تصدق على كلّ منهما و لم يتميّز عندهم من ثبتت له الخيريّه، فكأنّهم قالوا: نحن خير أم أصحاب محمّد، فالمسؤول عنه بأىّ الأشخاص الموصوفون بالكون كافرين أو الكون أصحاب محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلم.

أى الكافرون أعنى مشركى العرب، سألوا أحبار اليهود و علماءهم، فأجابوهم بقولهم: أنتم، و قد كذّبوا فى هذا الجواب و الجواب الحقّ هو أصحاب محمّد صلّى اللّه عليه و آله و سلم، و حصل التّمييز بكلّ من الجوابين.

[استعمالات كم]

@

[استعمالات كم]

أى المعيّن إذا كان مبهما، فيقع الجواب بما يعيّن قدره، كما يقال: كم غنما ملكت، فيقال: مائه أو ألفا، و محلّ الاحتياج للجواب المعيّن لقدر العدد إذا كان السّؤال بها على ظاهره كما مثّلنا، و قد يكون السّؤال بها عن العدد على غير ظاهره، كما فى الآيه الّتى ذكرها

۱- ۱) سوره مریم:۷۳.

۲- ۲) سوره النّمل:۳۸.

نحو: سَلْ بَنِی إِسْرائِیلَ کَمْ آتَیْناهُمْ مِنْ آیَهٍ بَیِّنَهٍ (۱)(۱) ، أی کـم آیه (۲) آتینـاهم أعشـرین أم ثلاثین، فمن آیه ممیّز کم بزیاده من، لما وقع من الفصل بفعل متعـدّ بین کم و ممیّزها، کما ذکرنا فی الخبریّه، فکم ههنا للسّؤال عن العـدد، لکنّ الغرض من هذا السّؤال هو التّقریع و التّوبیخ (۳) .

المصنّف، فلا یحتاج لجواب.

بعـدها: وَ مَنْ یُبَدِّلْ نِعْمَهَ اَللّهِ مِنْ بَعْدِ ما جاءَتْهُ فَإِنَّ اَللّهَ شَدِیدُ اَلْعِقابِ (۲۱۱) المعنی سل یا محمّد بنی إسرائیل، أی أولاد یعقوب، و هم الیهود الّذین کانوا حول المـدینه، و المراد علماؤهم، کم أعطیناهم من حجّه ظاهره مثل الیـد البیضاء، و قلب العصا حیّه، و فلق البحر، فبدّلوا نعمه اللّه و سخروا بآیاته، و من یبدّل الشّکر بالکفران من بعد ما جاءته، فإنّ اللّه شدید العقاب.

أی آیه، فی قوله: مِنْ آیَهٍ تمییز لکم، و کم مفعول لقوله: آتَیْناهُمْ و التّقـدیر: کم آیه آتیناهم أعشـرین أم ثلاثین أو غیر ذلک، و جرّ التمییز، أعنی (آیه) ب (من) الزّائـده للفصـل بین کم و ممیّزها بفعل متعـدّ، فلو لم تـدخل (من) علی التّمییز لتوهّم أنّه مفعول للفعل، و قد تقدّم هذا فی کم الخبریّه هنالک.

و الفرق بین کم الاسـتفهامیّه و الخبریّه: أنّ الاسـتفهامیّه لعـدد مبهم عنـد المتکلّم معلوم عند المخاطب فی ظنّ المتکلّم و الخبریّه لعـدد مبهم عنـد المخـاطب، ربّمـا یعرفه المتکلّم، و أمّا المعـدود فهو مجهول فی کلیهما، فلـذا احتیـج إلی الممیّز للمعـدود، و لا یحذف إلّا لدلیل، و أنّ الکلام مع الخبریّه یحتمل الصّدق و الکذب بخلافه مع الاستفهامیّه.

أی الغرض من السّؤال هو التّوبیخ علی عدم اتّباع مقتضی الآیات مع کثرتها، و بیانها، و حینئذ فالمعنی:

قـل لهم هـذا الکلاـم، فإذا أجابوک بأنّنا آتیناهم آیات کثیره، فوبّخهم علی عـدم الاتّباع مع کثره الآیات، و إنّما کان الغرض من هذا الاستفهام التّقریر و التّوبیخ، و لیس الغرض به استعلام مقدار عدد الآیات من جهه بنی إسرائیل، لأنّ اللّه تعالی علّام الغیوب، فلو کان المراد مجرّد علم مقدار الآیات لأعلم اللّه نبیّه بقدرها و تولّی ذلک الإعلام، فتعیّن أن یکون الغرض به التّقریع و التّوبیخ.

۱- ۱) سوره البقره:۲۱۱.

[و]یسأل [بکیف عن الحال (۱) ، و بأین عن المکان (۲) ، و بمتی عن الزّمان]ماضیّا (۳) کان أو مستقبلا [و بأیّان عن]الزّمان [المستقبل (۴) ، قیل: و تستعمل فی مواضع التّفخیم (۵) ، مثل یسأل أیّان یوم القیامه،

[استعمالات کیف و أین و متی و أیّان]

@

[استعمالات کیف و أین و متی و أیّان]

أی عن کیفیّه الشّیء و صفته الّتی هو علیها، کالصّحه و المرض و الرّکوب و المشی، سواء کان فی موقع الخبر کما فی نحو: کیف زید؟

أو فی موضع الحال فی نحو: کیف جئت؟

ففی الأوّل یقال فی الجواب: مریض أو صحیح، و فی الثّانی یقال: راکبا أو ماشیا، و لیست کیف ظرفا کما یوهمه تفسیرهم لها فی أیّ حال وجدته، لأنّه تفسیر معنویّ، و بیان لحاصل المعنی، و مآله کما یقال فی تفسیر الحال فی قولنا: جاء زید راکبا، أی جاء فی حاله الرّکوب.

أی یقال: أین جلست یوم الجمعه؟

و جوابه: أمام المنبر،

و یقال: أین عالم البلد؟ و جوابه: فی المسجد.

یقال: متی جئت؟ فیجاب: ظهرا، أو مستقبلا یقال: متی تأتی، فیجاب: بعد یوم مثلا.

أی یسأل بأیّان عن الزّمان المستقبل، مثلا یقال: أیّان یصیر هذا الولد عالما بارعا، فیقال فی الجواب: بعد عشرین سنه مثلا.

و قیل: إنّ أصل أیّان، أی أوان، فحذفت إحدی الیاءین من أیّ و الهمزه من أوان، فصار أیوان، ثمّ قلبت الواو یاء، و أدغمت الیاء فی الیاء، فصار أیّان.

أی تستعمل أیّان فی مواضع التّفخیم، أی فی المواضع الّتی یقصد فیها تفخیم المسؤول عنه و تعظیمه، مثل أَیّٰانَ یَوْمُ اَلدِّینِ (۱)و أَیّٰانَ یَوْمُ اَلْقِیٰامَهِ (۲)، ثمّ یحتمل أن یکون مراد هذا القائل الاختصاص، أی أنّها لا تستعمل إلاّ فی مواضع التّفخیم، فتکون مختصّه بالأمور العظام، فلا یقال: أیّان تنام، أو أیّان تأکل و یحتمل أن یکون مراده أنّها تستعمل للتّفخیم، کما تستعمل

۱- ۱) سوره الذّاريات:۱۲.

۲- ۲) سوره القيامه:۶.

و أنّی (۱) تستعمل تاره بمعنی کیف]و یجب أن یکون بعدها (۲) فعل [نحو: فَأْتُوا حَرْثَکَمْ أَنّی شِئْتُمْ (۱)]أی علی أیّ حال (۳) ، و من أیّ شقّ أردتم (۴) بعد أن یکون المأتی (۵) موضع الحرث، و لم یجیء أنّی زید، بمعنی کیف (۶) هو [و أخری بمعنی من أین، نحو: أَنّی لَکِ هٰذٰا (۷)]أی من أین لک هذا الرّزق الآتی کلّ یوم، و قوله:

فی غیره، و ظاهر کلام النّحویّین حیث قالوا: إنّها کمتی تستعمل للتّفخیم و غیره. و کیف کان فالشّاهد فی الآیه أنّه قد استعملت فیها أیّان للتّعظیم و التّفخیم بشأن یوم القیامه، و جواب هذا السّؤال هو یَوْمَ هُمْ عَلَی اَلنّٰارِ یُفْتَنُونَ ، ثمّ فی الکلام حذف مضاف، أی أیّان وقوع یوم القیامه، فلا یرد أنّ یوم القیامه کالجثّه، فکیف أخبر عن الزّمان بالجثّه مع أنّه لا یخبر به إلاّ عن الحدث.

[استعمالات أنّی]

@

[استعمالات أنّی]

أی الاستفهامیّه.

أی بعد أنّی یحتمل أن تکون أنّی حقیقه فی الاستعمالین، بأن تکون من قبیل المشترک، و أن تکون مجازا فی أحدهما، و کیف کان فإذا استعملت بمعنی کیف، یجب أن یکون بعدها فعل، بخلاف کیف، حیث لا یجب أن یکون بعده فعل، و ظاهره أنّه لا فرق بین الماضی و غیره، و هو کذلک فالأوّل کالآیه المذکوره فی کلام المصنّف.

و الثّانی کقوله تعالی: أَنّٰی یُحْیِی هٰذِهِ اَللّٰهُ بَعْدَ مَوْتِهٰا.

أی تفسیر لأنّی، بمعنی کیف، أی کیف کان الإتیان من قیام أو اضطجاع.

أی من خلف أو أمام.

أی مکان الإتیان «موضع الحرث» ، و هو القبل دون الدّبر، و الظّاهر إنّ الحرث بمعنی المحروث، و هو القبل، فشبّه الفرج بالأرض المحروثه، المنی بالبذر، و الذّکر بالمحراث، و الولد بالنّبات.

أی من غیر إیلاء الفعل، فهذا ناظر إلی قوله: «و یجب أن یکون بعدها فعل» .

الخطاب من زکریّا لمریم علیهم السّلام، أی من أین لک هذا الرّزق بدلیل قوله تعالی حکایه عنها: قٰالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اَللّٰهِ (۲).

۱- ۱) سوره البقره:۲۲۳.

۲- ۲) سوره آل عمران:۳۷.

تستعمل، إشاره إلى أنّه (١) يحتمل أن يكون مشتركا بين المعنيين، و أن يكون فى أحدهما حقيقه و فى الآخر مجازا و يحتمل أن يكون معناه (٢) أين، إلاّ أنّه (٣) فى الاستعمال يكون مع من ظاهره (۴) كما فى قوله (١): [من أين (۵) عشرون لنا من أنّى]أو مقدّره كما فى قوله تعالى: أَنّى لَكِ هٰذا]أى من أنّى لك، أى من أين علىّ (۶) ما ذكره بعض النّحاه: [ثمّ إنّ هذه الكلمات]الاستفهاميّه [كثيرا ما تستعمل فى غير الاستفهام (٧)]ممّا (٨) يناسب المقام بحسب معونه القرائن (٩) [كالاستبطاء (١٠) نحو: كم دعوتك (١١) ،

[قد تستعمل الكلمات الاستفهاميّه فى غير الاستفهام كالاستبطاء]

@

[قد تستعمل الكلمات الاستفهاميّه فى غير الاستفهام كالاستبطاء]

أى كيف، و من أين، بأن يكون مشتركا بينهما بالاشتراك اللّفظىّ.

أى معنى أنّى أين، لا مجموع من أين.

أى أنّى الّذى بمعنى أين فى الاستعمال يكون مع من ظاهره أو مقدّره. و ذلك للفرق بين ما هو بمعنى من أين، و ما هو بمعنى أين.

حال من لكونها مفعولا بها معنى، إذ المعنى يكون مصاحبا لمن.

قوله: «من أين» خبر مقدّم، و «عشرون» مبتدأ مؤخّر، و «لنا» صفه له، و قوله: «من أنّى» الظّاهر إنّه خبر حذف مبتدؤه و صفته، بدليل ما قبله، أى من أنّى عشرون لنا، و الجمله مؤكّده لما قبلها.

متعلّق بقوله: «أن يكون معناه...» .

أى الّذى هو الأصل، و المعنى الحقيقىّ لها.

بيان لغير الاستفهام.

أى بسبب القرائن الصّارفه عن الاستفهام، و المعيّنه ما يناسب المقام، قوله: «بحسب القرائن» متعلّق بقوله: «تستعمل» أو بمحذوف، أى و تعيين ذلك الغير بحسب القرائن.

أى إظهار البطؤ و تأخّر الجواب.

أى نحو قولك-لمخاطب دعوته فإبطاء فى الجواب-: كم دعوتك، فليس المراد استفهام المتكلّم عن عدد الدّعوه لجهله به، بل

المراد هو قصد الاستبطاء، و العلاقه هى السّببيّه، و يمكن أن يقال: إنّه استعمل كم فى الاستفهام، أى طلب حصول صوره عدد الدّعوه فى الذّهن، لكن لا بداعى رفع الجهل، بل بداعى إظهار بطئ المخاطب عن الإقبال و التّوجّه

۱- ۱) أى قول مدرک بن حصين.

و التّعجّب (۱) نحو: مٰا لِيَ لاٰ أَرَى اَلْهُدْهُدَ (۱)]لأنّه كان لا يغيب عن سليمان عليه السّلام إلاّ بإذنه، فلمّا لم يبصره مكانه تعجّب من حال نفسه فی عدم إبصاره إيّاه، و لا يخفى (۲) أنّه لا معنى لاستفهام العاقل عن حال نفسه، و قول صاحب الكشّاف: نظر سليمان إلى مكان الهدهد فلم يبصره، فقال: ما لی لا أراه، على معنى أنّه لا يراه و هو (۳) حاضر لساتر ستره، أو غير ذلك، ثمّ لاح له أنّه غائب، فأضرب عن ذلك، و أخذ يقول:

إلى المتكلّم، و لو سلّمنا أنّه استعمل فی الاستبطاء فنقول: العلاقه هی علاقه السّببيّه و المسبّبيّه، فإنّ الاستفهام عن عدد الدّعاء مسبّب عن الجهل و هو مسبّب عن كثرتها عاده أو ادّعاء، فإنّ القليل يكون معلوما عاده، و هی مسبّبه عن البطؤ عاده، فاللّفظ الموضوع للمسبّب استعمل فی السّبب، و لا فرق فی تلك العلاقه بين أن يكون أحد من المعنى الحقيقیّ أو المجازیّ مسبّبا عن الآخر بلا واسطه لو مع واسطه كما فی المقام.

[أو كالتّعجّب]

@

[أو كالتّعجّب]

قوله: «و التّعجّب نحو: مٰا لِيَ لاٰ أَرَى اَلْهُدْهُدَ» أخبر اللّه سبحانه عن قصّه سليمان فقال: مٰا لِيَ لاٰ أَرَى اَلْهُدْهُدَ أی ما لهدهد لا أراه، تقول العرب: ما لی لا أراك، و معناه ما لك فهو من القلب.

و الشّاهد فی الآيه: مجیء ما الاستفهاميّه للتّعجّب مجازا.

علّه لمحذوف عطف على قوله: «تعجّب من حال نفسه» أی لأنّه استفهم عنها، إذ لا يخفى أنّه لا معنى لاستفهام العاقل كسليمان عن حال نفسه، لأنّ العاقل أدرى بحال نفسه من غيره، فكيف يستفهم عنها من الغير، و لمّا امتنع حمل الكلام على ظاهره، حمل على التّعجّب مجازا، لأنّ السّؤال عن الحال، و هو السّبب فی عدم الرّؤيه يستلزم الجهل بذلك السّبب، و الجهل بسبب عدم الرّؤيه يستلزم التّعجّب.

أی الهدهد حاضر، و هذه الجمله حاليه، قوله: «لساتر» متعلّق بقوله: «لا يراه» .

و حاصله: إنّ سليمان جازم بعدم رؤيته مع حضوره، و متردّد فی السّبب المانع له من الرّؤيه مع حضوره، هل هو ساتر ستره أو غير ذلك، فسأل الحاضرين عن ذلك السّبب الّذی منعه، فقال لهم: مٰا لِيَ لاٰ أَرَى اَلْهُدْهُدَ أی ما السّبب فی عدم رؤيتی له، و الحال أنّه حاضر، فيكون الاستفهام على حقيقته.

١- ١) سوره النّحل:٢٠.

أهو غائب، كأنّه يسأل عن صحّه ما لاح له يدلّ على أنّ الاستفهام على حقيقته. [و التّنبيه على الضّلال، نحو: فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (1)(١) و الوعيد، كقولك لمن يسيء الأدب: ألم أؤدّب فلانا، إذا علم]المخاطب (٢) [ذلك]و هو أنّك أدّبت فلانا، فيفهم معنى الوعيد و التّخويف، و لا يحمله على السّؤال [و التّقرير]أى حمل المخاطب (٣) على الإقرار بما يعرفه، و إلجائه إليه،

[أو كالتّنبيه على الضّلال و الوعيد و التّقرير]

@

[أو كالتّنبيه على الضّلال و الوعيد و التّقرير]

إذ ليس القصد منه الاستفهام عن مذهبهم، بل التّنبيه على ضلالهم، و أنّهم لا مذهب لهم ينجون به، و العلاقه بين التّنبيه على الضّلال و الاستفهام أنّ فى الاستفهام تنبيه المخاطب على المستفهم عنه، و ذلك مستلزم لتوجيه القلب له، و توجيه القلب إلى الطّريق الّذى تراه واضح الفساد، و الهلاك و الضّلال مستلزم للتّنبيه إلى الضّلال الّذى هو لازم للتّنبيه عليه، فهو مجاز مرسل من استعمال الدّالّ على الملزوم فى اللّازم فى الجمله.

أى إنّما يكون هذا وعيدا، إذا علم المخاطب المسيء للأدب ذلك التّأديب الحاصل منك لفلان، أى و أنت تعلم أنّه يعلم ذلك، فلا يحمل كلامك حينئذ على الاستفهام الحقيقىّ، لأنّه يستدعى الجهل، و هو عالم أنّك عالم بتأديب فلان، بل يحمله على مقصودك من الوعيد بقرينه كراهيّتك للإساءه المقتضيه للزّجر بالوعيد، و العلاقه بين الاستفهام و الوعيد اللّزوم، فإنّ الاستفهام ينبّه المخاطب على جزاء إساءه الأدب، و هذا يستلزم وعيده لاتّصافه بإساءه الأدب، فهو مجاز مرسل من استعمال اسم الملزوم فى اللّازم.

إضافه حمل إلى المخاطب من إضافه المصدر إلى المفعول، أى حمل المتكلّم المخاطب على الاعتراف بالأمر الّذى استقرّ عنده من ثبوت شيء أو نفيه، و إلجاء المخاطب إلى الإقرار و الإلجاء، قوّه الطّلب فيكون تفسيرا لما قبله، و العلاقه بين الاستفهام و الإقرار هى السّببيّه و المسبّبيّه، فإنّ الاستفهام عن أمر معلوم للمخاطب و هو عالم بأنّ المستفهم عالم به موجب، لأنّ أراد الحمل على الإقرار، فاللّفظ الموضوع للسّبب قد استعمل فى المسبّب.

١- ١) سوره التكوير:٢۶.

[بإيلاء المقرّر به الهمزه]أى بشرط أن يذكر بعد الهمزه ما حمل المخاطب على الإقرار به [كما مرّ (١)]فى حقيقه الاستفهام من إيلاء المسؤول عنه الهمزه، تقول: أضربت زيدا، فى تقريره بالفعل، و أأنت ضربت فى تقريره بالفاعل (٢) ، و أزيدا ضربت فى تقريره بالمفعول، و على هذا القياس (٣) ، و قد يقال التّقرير بمعنى التّحقيق (۴) و التّثبيت، فيقال: أضربت زيدا، بمعنى أنّك ضربته البتّه. [و الإنكار (۵) كذلك نحو:

الكاف للتشبيه، أى الإيلاء مثل الإيلاء الّذى مرّ فى حقيقه الاستفهام، أى إنّ الهمزه تأتى للتّقرير، كما كانت تأتى للاستفهام، فإذا كانت للتّقرير وليها المقرّر به، كما كان يليها المستفهم عنه فى حال كونها للاستفهام الحقيقىّ، فحينئذ يجرى فى حال كونها للتّقرير التّفصيل الّذى مرّ فى الاستفهام الحقيقىّ من كون المقرّر به الّذى يليها فاعلا أو مفعولا أو حالا أو غيرها.

أى الفاعل المعنوى لا الاصطلاحىّ، لأنّ أنت مبتدأ اصطلاحا.

أى قياس بقيّه الفضلات، فتقول: أفى الدّار زيد، فى تقريره بالمجرور أو أراكبا جئت فى تقريره بالحال.

أى تحقيق النّسبه و تثبيتها، ثمّ استعمال لفظ فى التّقرير بمعنى التّحقيق و التّثبيت، لو سلّمناه أيضا مجاز مرسل، بعلاقه السّببيّه و المسبّبيّه حيث إنّ الاستفهام عن شىء معلوم للمخاطب، و هو يعلم أنّ المتكلّم عالم به موجب لإراده تثبيته، فيما إذا لم يكن المقام ممّا للمخاطب داعيا على إخفائه، فالحاصل: إنّ التّقرير كما يقال على حمل المخاطب على الإقرار، كذلك يقال على التّحقيق و التّثبيت إلّا أنّ المصنّف أراد المعنى الأوّل من التّقرير.

[أو للإنكار]

@

[أو للإنكار]

بالجرّ عطف على «الاستبطاء» ، و قوله: «كذلك» حال من الإنكار و المشار إليه، هو التّقرير، أى حال كون الإنكار مماثلا للتّقرير فى إيلاء المنكر الهمزه، فقول الشّارح: «بإيلاء المنكر. . .» بيان للمراد من التّشبيه المنكر اسم مفعول من أنكر.

ص: ١٧

أَ غَيْرَ اَللّهِ تَدْعُونَ

(۱)

](۱) أی بإیلاء المنکر الهمزه، کالفعل فی قوله (۲) : [أیقتلنی (۳) و المشرفیّ مضاجعیّ]و الفاعل فی قوله تعالی: أَ هُمْ یَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّکَ (۲)(۴) و المفعول فی قوله تعالی: [أَ غَیْرَ اَللّهِ أَتَّخِذُ وَلِیًّا [(۳)(۵)]، و أمّا غیر الهمزه فیجیء

فالدّعاء مسلّم، و المنکر کون المدعوّ غیر اللّه، فیکون الاستفهام للإنکار.

أی فی قول امرئ القیس، و آخره: و مسنونه زرق کأنیاب أغوال.

الهمزه للإنکار، و یقتلنی مضارع من القتل، و فیه ضمیر یرجع إلی زوج سلمی المذکور فیما قبله، «المشرفیّ» سیف منسوب إلی المشرف، و هو بالشّین و الرّاء و الفاء، قریه من أرض العرب من حوالی الشّام، و هی مشارف الشّام، «المضاجع» بصیغه اسم الفاعل الّذی یضجع معک، أی ینام معک المسنونه بالسّین و النّون، اسم مفعول من سنّ السّکّین، إذا حدّه و صقله، «الزّرق» بالزّاء و الرّاء و القاف، صفه مشبّهه بمعنی شدید الصّفاء، و أنیاب جمع ناب السّنّ، و أغوال جمع غول نوع من الجنّ.

و الشّاهد: فی أنّ الهمزه للإنکار، أی إنکار الفعل، و هو القتل المعیّن و القرینه علی ذلک قوله: «و المشرفیّ مضاجعیّ» أی لا یتمکّن من قتلیّ فی حاله کون السّیف المنسوب إلی المشرف معیّ، فإنّ السّیف مانع من القتل «من کون فاعله هو زوج سلمی، و مفعوله امرؤ القیس» .

المراد من الفاعل هو الفاعل المعنویّ اللّغویّ لا الاصطلاحیّ، و الهمزه للإنکار، و المنکر کونهم هم القاسمون لا نفس القسمه للرّحمه، لأنّ القاسم هو اللّه تعالی.

الهمزه لإنکار المفعول، فإنّ المنکر هو کون المتّخذ غیر اللّه، و أمّا أصل الاتّخاذ فلا یتعلّق به الإنکار.

۱- ۱) سوره الأنعام:۶.

۲- ۲) سوره الزّخرف:۳۱.

۳- ۳) سوره الأنعام:۱۴.

للتّقرير و الإنكار لكن لا تجرى فيه هذه التّفاصيل، و لا يكثر كثره الهمزه، فلذا لم يبحث عنه [و منه]أى من مجىء الهمزه للإنكار نحو: [أَ لَيْسَ اَللّٰهُ بِكٰافٍ عَبْدَهُ (۱)أى اللّه كاف عبده (۱) ، لأنّ إنكار النّفى نفى له (۲) ، و نفى النّفى إثبات (۳) ، و هذا]المعنى [مراد من قال: الهمزه فيه (۴) للتّقرير، أى]الحمل المخاطب على الإقرار [بما (۵) دخله النّفى]و هو اللّه كاف [لا بالنّفى (۶)]و هو ليس اللّه بكاف، فالتّقرير لا يجب أن

أى فليس المراد به الاستفهام، بل المراد إنكار ما دخلت عليه الهمزه، و هو عدم الكفايه، فيكون المراد الإثبات، فلذا قال المصنّف: «أى اللّه كاف عبده» ، فإنكار النّفى ليس مقصودا بالذّات، بل وسيله للإثبات على أبلغ وجه، و هذا الكلام ردّ على من يتوهّم من الكفره أنّ اللّه تعالى ليس بكاف عبده.

أى لنفى، و هذه مقدّمه صغرى، و الكبرى المذكوره فى المتن و مجموعهما دليل على ما ذكر من أنّ المراد من الآيه الإثبات.

أى إثبات للمنفىّ، و إنّما كان كذلك، لأنّه لا واسطه بينهما، فحيث انتفى أحدهما ثبت الآخر.

أى فى هذا التّركيب، و هو أَ لَيْسَ اَللّٰهُ بِكٰافٍ عَبْدَهُ للتّقرير.

متعلّق للتّقرير.

عطف على قوله: «بما دخله» أى الهمزه فى التّركيب لتقرير مدخول النّفى، و هو اللّه كاف، لا تقرير النّفى، فلا تقرير بالنّفى، و هو ليس اللّه بكاف، و يصحّ أن يقال: إنّ الهمزه فى التّركيب المذكور للإنكار، و الحاصل: إنّه قد يقال: إنّ الهمزه للإنكار، و قد يقال: إنّها للتّقرير و كلاهما حسن، و من هنا علم أنّ التّقرير ليس يجب أن يكون بما دخلت عليه الهمزه، بل بما يعرفه المخاطب من الكلام الّذى دخلت عليه الهمزه من إثبات، كما فى آيه: أَ لَيْسَ اَللّٰهُ بِكٰافٍ عَبْدَهُ أو نفى كما فى آيه: أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنّٰاسِ. . . ، و من هذا تعلم أنّ شرط المصنّف فيما سبق إيلاء المقرّر به الهمزه ليس كلّيّا، بل مختصّ بما إذا أريد التّقرير بمفرد من فعل أو فاعل أو مفعول، و أمّا إذا أريد التّقرير بالحكم، فلا يكون بما دخلت عليه الهمزه، بل بما يعرف المخاطب من ذلك الحكم الّذى اشتمل عليه الكلام الّذى فيه الهمزه، و إن لم يكن واليا لها.

ص: ۱۹

۱- ۱) سوره الزّمر:۳۶.

يكون بالحكم الّذى دخلت عليه الهمزه، بل بما يعرف المخاطب من ذلك الحكم إثباتا أو نفيا، و عليه (١) قوله تعالى: أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنّاسِ اِتَّخِذُونِي وَ أُمِّي إِلٰهَيْنِ مِنْ دُونِ اَللّٰهِ (١)(٢) فالهمزه فيه للتّقرير، أى بما يعرفه عيسى عليه السّلام. من هذا الحكم، لا بأنّه قد قال ذلك (٣) ، فافهم (۴) ، و قوله (۵) : و الإنكار كذلك، دلّ على أنّ صوره إنكار الفعل أن يلى الفعل الهمزه،

أى على التّقرير بما يعرفه المخاطب من الحكم فى كلام المقرّر ورد قوله تعالى.

الآيه وَ إِذْ قٰالَ اَللّٰهُ يٰا عِيسَى اِبْنَ مَرْيَمَ أَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنّٰاسِ. . . ، فإنّ الهمزه فيه للتّقرير بما يعلمه نبىّ اللّه عيسى على نبيّنا و عليه الصّلاه السّلام، و الّذى يعلمه هو أنّه ما قال لهم اتّخذونى، لا أنّه قال لهم ذلك، فإذا أقرّ عيسى بما يعلم، و هو أنّه ما قال ذلك انقطعت أوهام الّذين ينسبون إليه ادّعاءه الألوهيّه، و كذّبهم إقرار عيسى عليه السّلام، فقامت الحجّه عليهم، و هذه الآيه ممّا خرج عمّا تقدّم من أنّه يلى المقرّر به الهمزه، لأنّ المقرّر به فيها نفس النّسبه، إذ ليس المراد إظهار أنّ غير عيسى قال هذا القول دون عيسى، بل المتبادر بيان أنّه لم يقله تكذيبا للمدّعين، لا أنّ غيره قاله دونه هو.

أى لا التّقرير بأنّه قد قال ذلك، إذ قول هذا مستحيل فى حقّه عليه السّلام.

لعله إشاره إلى أنّ التّقرير إنّما هو بالنّفى لا بالإثبات، أى التّقرير بأنّه لم يقل ذلك القول، لا بأنّه قال ذلك القول لاستحالته من نبىّ اللّه.

مبتدأ و جمله «الإنكار كذلك» مقول القول، و دلّ خبر قوله: يعنى أنّ قول المصنّف و الإنكار كذلك دلّ بعمومه على ما قاله الشّارح، كما هو ظاهر، إذ هو ليس مقصورا على إنكار غير الفعل، بل معناه إنّ المنكر سواء كان فعلا أو اسما فاعلا أو مفعولا أو غير ذلك من المتعلّقات يجب أن يلى الهمزه كالمقرّر به.

١- ١) سوره المائده:١١٩.

و لمّا كان له (١) صوره أخرى لا يلى فيها الفعل الهمزه أشار إليها بقوله: [و لإنكار الفعل صوره أخرى، و هى نحو: أزيدا ضربت أم عمرا لمن يردّد الضّرب بينهما]من غير أن يعتقد تعلّقه بغيرهما (٢) ، فإذا أنكرت تعلّقه (٣) بهما فقد نفيته عن أصله، لأنّه لا بدّ له (۴) من محلّ يتعلّق به [و الإنكار (۵) إمّا للتّوبيخ، أى ما كان ينبغى أن يكون]ذلك الأمر

أى لإنكار الفعل صوره أخرى، و ضابطها أن يلى الهمزه معمول الفعل المنكر، ثمّ يعطف على ذلك المعمول بأم أو بغيرها، و سواء كان معمول الفعل الوالى للهمزه مفعولا- كما فى مثال المصنّف، أو كان فاعلا نحو: أزيد ضربک أم عمرو؟ لمن يردّد الضّرب بينهما، و هو مبنىّ على مذهب من يجيز تقديم الفاعل على عامله، أو كان ظرفا زمانيّا أو مكانيّا نحو: أفى اللّيل كان هذا أم فى النّهار؟ لمن يردّد الكون فيهما، أو فى السّوق كان هذا أم فى المسجد؟ لمن يردّد الكون فيهما إلى غير ذلک من المعمولات، قوله: «بينهما» أى بين زيد و عمرو.

الأولى أن يقول: بأن يعتقد عدم تعلّقه بغيرهما، لأنّ هذا هو مراد المتن، و إلّا فما ذكره الشّارح لا يصحّ، لأنّه يصدق بما إذا كان المخاطب خالىّ الذّهن عن تعلّقه بثالث فى نفس الأمر، بخلاف ما إذا اعتقد عدم نعلّقه بغيرهما، فإنّ النّفى حينئذ يكون للفعل من أصله.

و الحاصل: إنّ المراد بترديده الضّرب بينهما أن يعتقد الحاضر تعلّقه فى نفس الأمر بأحدهما من غير تعيين له، و قوله: «من غير أن يعتقد. . .» بيان لترديد المخاطب بينهما.

أى تعلّق الضّرب بزيد و عمرو، و فيه إشاره إلى أنّ المنكر ابتداء هو المفعولان من حيث كونهما متعلّق الفعل، فإنّ إنكارهما من هذه الحيثيه يستلزم إنكار الفعل، لأنّهما محله، و نفى المحلّ يستلزم نفى الحالّ، فإنكارهما من هذه الحيثيه للتّوصّل للمقصود بالذّاتّ و هو إنكار الفعل.

أى للفعل من محلّ يتعلّق به، فإذا انتفى المحلّ انتفى الفعل عن أصله، فيحصل إنكار الفعل.

أى الاستفهام الإنكارىّ، و هو من أنكر عليه إذا نهاه.

الّذی کان [نحو: أعصیت ربّک (۱)]فإنّ العصیان واقع (۲) لکنّه منکر، و ما یقال: إنّه (۳) للتّقریر، فمعناه التّحقیق و التّثبیت [أو لا ینبغی أن یکون]أی أن یحدث و یتحقّق مضمون ما دخلت علیه الهمزه، و ذلک فی المستقبل [نحو: أتعصی ربّک (۴)]یعنی لا ینبغی أن یتحقّق العصیان [أو للتّکذیب (۵)]فی الماضیّ (۶) [أی لم یکن نحو: أَ فَأَصْفاکُمْ رَبُّکُمْ بِالْبَنِینَ (۱)(۷)] أی لم یفعل ذلک [أو]فی المستقبل أی [لا یکون

أی نحو قولک لمن صدر منه عصیان: أعصیت ربّک، أی لم عصیت ربّک، أی ما کان ینبغی لک أن تعصیه، فکان التّوبیخ علی أمر واقع فی الماضیّ.

فالحاصل: إنّ التّوبیخ، أی التّعییر و التّقریع إمّا علی أمر قد وقع فی الماضیّ، أو علی أمر خیف وقوعه فی المستقبل بأن کان المخاطب بصدد أن یوقعه، ففی القسم الأوّل یفسّر التّوبیخ بقوله: «أی ما کان ینبغی أن یکون» و فی القسم الثّانی یفسّر بقوله: «أی لا ینبغی أن یکون» .

أی فلا یکون الإنکار فیه للتّکذیب لوقوع المنکر و هو العصیان.

أی الإنکار فی أعصیت ربّک، للتّقریر، فمعناه التّحقیق و التّثبیت، أی تحقیق ما یعرفه المخاطب من الحکم فی هذه الجمله لما سبق من أنّ التّقریر یقال بهذا المعنی.

أی نحو قولک لمن همّ بالعصیان و لم یقع منه: أتعصی ربّک، أی إنّ هذا العصیان الّذی أنت بصدد عمله لا ینبغی أن یصدر منک فی الاستقبال، و هذا التّوبیخ لا یقتضی وقوع الموبّخ علیه بالفعل، کما هو ظاهر، و إنّما یقتضی کون المخاطب بصدد الفعل.

عطف علی قوله: «للتّوبیخ» ، و یسمّی الإنکار التّکذیبی بالإنکار الإبطالیّ أیضا.

أی إنّ المخاطب إذا ادّعی وقوع شیء فیما مضی، أتی المتکلّم بالاستفهام الإنکاریّ تکذیبا له فی مدّعاه.

أی خصّکم بالبنین، أی لم یصفکم ربّکم بالبنین، و هذا خطاب لمن اعتقد أنّ الملائکه بنات اللّه، و أنّ المولی خصّنا بالذّکور، و خصّ نفسه بالبنات، أی لم یکن اللّه خصّکم بالأفضل الّذی هو الأولاد الذّکور، و اتّخذ لنفسه أولادا دونهم، و هم البنات، بل أنتم کاذبون فی هذه الدّعوی، لتعالیه سبحانه عن الولد مطلقا، فلیس المراد توبیخهم، بل تکذیبهم فیما قالوا، لأنّ التّوبیخ بصیغه الماضی علی فعل حصل من المخاطب.

۱- ۱) سوره الإسراء:۴۰.

نحو: أَ نُلْزِمُكَمُوهٰا (١)(١)]أى أنلزمكم تلك الهدايه (٢) أو الحجّه (٣) ، بمعنى أنكرهكم على قبولها، و نقسّركم (۴) على الاهتداء، و الحال إنّكم لها (۵) كارهون، يعنى لا يكون منّا هذا الإلزام (۶) [و التّهكّم (٧)]عطف على الاستبطاء أو على الإنكار، و ذلك

الشّاهد فى هذه الآيه: مجىء الهمزه فى قوله: أَ نُلْزِمُكُمُوهٰا للاستفهام التّكذيبى فى المستقبل.

تفسير للضّمير المنصوب، و هو الهاء و الهدايه فى الأصل الدّلاله الموصله للمطلوب، أريد بها هنا ما يترتّب عليها من اتّباع الشّرع الّذى قامت به الأدلّه و العمل على طبقه.

أى الحجّه الّتى قامت على العمل بالشّرع و الإكراه عليها من حيث إلزام قبولها، فيترتّب على ذلك العمل بالشّرع، أى لا نكرهكم على قبول تلك الحجّه.

أى نقهركم و نكرهكم على الإسلام، أو على الاهتداء، فالقسر مرادف للإكراه أتى به لأجل التّفنّن فى التّعبير.

أى للهدايه كارهون، و لاٰ إِكْرٰاهَ فِى اَلدِّينِ.

أى لا يكون منّى إلزام الأمّه الهدايه، و لا قبول الحجّه الدّالّه على العمل بالشّرع، لأنّ هذا لا يكون إلّا من اللّه، فالّذى علىّ البلاغ لا الإكراه، و هذا الكلام من نوح لقومه الّذين اعتقدوا أنّه يقهر أمّته على الإسلام.

[أو للتّهكّم]

@

[أو للتّهكّم]

أى الاستهزاء و السّخريّه، فهو إمّا معطوف على الاستبطاء، بناء على أنّ المعطوفات إذا تعدّدت إنّما تعطف على ما عطف عليه أوّلها، و إمّا عطف على الإنكار، بناء على أنّ كلّ واحد منها يعطف على ما يليه.

و محلّ الخلاف ما لم يكن العطف بحرف مرتّب كالفاء و ثمّ و حتّى، و إلّا كان كلّ واحد معطوفا على ما قبله اتّفاقا، ثمّ ثمره الخلاف تظهر فيما إذا كان المعطوف عليه أوّلا ضميرا مجرورا، فعلى القول بأنّ الجميع معطوف على الأوّل لا بدّ من إعاده الخافض مع الجميع، عند غير ابن مالك، و على القول بأنّ كلّ واحد معطوف على ما قبله، فلا يحتاج لإعادته، إلّا مع الأوّل كما فى مررت بك و بزيد و عمرو.

۱- ۱) سوره هود:۲۸.

أنّهم اختلفوا فی أنّه إذا ذکر معطوفات کثیره إنّ الجمیع معطوف علی الأوّل أو کلّ واحد عطف علی ما قبله [نحو: أَ صَلاٰتُکَ تَأْمُرُکَ أَنْ نَتْرُکَ مٰا یَعْبُدُ آبٰاؤُنٰا (۱)(۱)]و ذلک أنّ شعیبا علیه السّلام کان کثیر الصّلاه، و کان قومه إذا رأوه یصلّی تضاحکوا، فقصدوا بقولهم: أَ صَلاٰتُکَ تَأْمُرُکَ الهزء و السّخریّه لا حقیقه الاستفهام [و التّحقیر (۲) نحو: من هذا] استحقارا بشأنه مع أنّک تعرفه

الخطاب إلی شعیب علی نبیّنا و علیه السّلام.

قوله تعالی: أَ صَلاٰتُکَ حکایه عن الکافرین.

فکأنّهم لعنهم اللّه کانوا یقولون استهزاء و سخریه لشعیب: یا شعیب لا خصوصیّه لک توجب اختصاصک بأن تکون آمرا و ناهیا لنا إلاّ صلاتک الّتی تلازمها، و لکن لیست هی بشیء، کما لست بشیء، فنسبوا الأمر إلی الصّلاه مجازا عقلیّا، و استعملوا همزه الاستفهام فی التّهکّم، و فی الآیه مجاز عقلیّ و مجاز لغویّ.

و الأوّل باعتبار الإسناد إلی السّبب فی الجمله.

و الثّانی باعتبار أداه الاستفهام، و ذلک إنّ الاستفهام عن الشّیء یقتضی الجهل به، و الجهل به یقتضی الجهل بفائدته، و الجهل بها یقتضی الاستخفاف به، و هو ینشأ عنه الهزؤ، فهو مجاز مرسل علاقته اللّزوم، فالمراد هو الاستهزاء و السّخریّه لا حقیقه الاستفهام أعنی السّؤال عن کون الصّلاه آمره بما ذکر.

[أو للتّحقیر]

@

[أو للتّحقیر]

أی استعمال الاستفهام مجازا بعلاقه اللّزوم، لأنّ الاستفهام عن الشّیء یقتضی الجهل به، و هو یقتضی عدم الاعتناء به لأنّ الشّیء المجهول غیر ملتفت إلیه، و عدم الاعتناء بالشّیء یقتضی استحقاره، فاستعمال الاستفهام فی التّحقیر مجاز مرسل.

۱- ۱) سوره هود:۸۷.

[و التّهويل (۱) كقراءه ابن عبّاس: وَ لَقَدْ نَجَّيْنا بَنِي إِسْرائِيلَ مِنَ اَلْعَذابِ اَلْمُهِينِ (۳۰) مِنْ فِرْعَوْنَ، بلفظ (۲) الاستفهام]أى من بفتح الميم [و رفع فرعون]على أنّه مبتدأ و من الاستفهاميّه خبره، أو بالعكس على اختلاف الرّأيين (۳) ، فإنّه لا معنى لحقيقه الاستفهام ههنا، و هو ظاهر (۴) ، بل المراد أنّه (۵) لمّا وصف اللّه العذاب بالشّدّه و الفظاعه، زادهم (۶) تهويلا بقوله: مِنْ فِرْعَوْنَ، أى هل تعرفون (۷) من هو فى فرط عتوّه

[أو للتّهويل]

@

[أو للتّهويل]

أى التّفظيع و التّفخيم لشأن المستفهم عنه لينشأ عنه غرض من الأغراض، و هو فى الآيه تأكيد شدّه العذاب الّذى نجا منه بنو إسرائيل، و استعمال أداه الاستفهام فى التّهويل مجاز مرسل، علاقته المسبّبيّه لأنّه أطلق اسم المسبّب، و أريد السّبب، لأنّ الاستفهام عن الشّىء مسبّب عن الجهل به، و الجهل مسبّب عن كونه هائلا، لأنّ الأمر الهائل من شأنه عدم الإدراك حقيقه أو ادّعاء.

أى و الجمله استئنافيّه لتهويل أمر فرعون المفيد لتأكّد شدّه العذاب بسبب أنّه كان متمرّدا معاندا.

فى الاسم الواقع بعد من الاستفهاميّه، فالأخفش يقول: إنّ الاسم مبتدأ مؤخّر، و من الاستفهاميّه خبر مقدّم، و سيبويه يقول بعكس ذلك.

أى عدم إراده حقيقه الاستفهام ههنا ظاهر، لأنّ اللّه لا يخفى عليه شىء حتّى يستفهم عنه.

أى بل المراد أنّه سبحانه لمّا وصف عذاب فرعون لبنى إسرائيل بالشّدّه، أى بما يدلّ على شدّته و فظاعه أمره، أى شناعته و قباحته، حيث قال سبحانه: مِنَ اَلْعَذابِ اَلْمُهِينِ ، و لا شكّ أنّ وصف العذاب بكونه مهينا لمن عذّب به يدلّ على شدّته و شناعته.

أى زاد المخاطبين تهويلا، و أصل التّهويل حصل من قوله: اَلْمُهِينِ.

أى هل تعرفون فرعون الّذى هو غايه فى عتوّه المفرط، أى طغيانه الشّديد و شكيمته الشّديده، أى تكبّره و تجبّره الشّديدين، فقوله: «فى فرط عتوّه و شدّه شكيمته» من إضافه الصّفه إلى الموصوف، و الشّكمه فى الأصل جلد يجعل على أنف الفرس، كنّى به هنا عن التّكبّر و التّجبّر و الظّلم.

و شدّه شكيمته (١) ، فما ظنّكم بعذاب (٢) يكون المعذّب (٣) به مثله (۴) [و لهذا (۵) قال: إِنَّهُ كٰانَ عٰالِياً مِنَ اَلْمُسْرِفِينَ (٣١)]زياده لتعريف حاله، و تهويل عذابه (۶) و الاستبعاد (٧) نحو: أَنّٰى لَهُمُ اَلذِّكْرىٰ (١)(٨) فإنّه لا يجوز حمله على حقيقه الاستفهام، و هو ظاهر،

أى شدّه طبيعته و شوكته.

أى بعذاب مهين شديد، فهو أخوف و أشدّ و قد نجّيتكم منه فلتشكرونى.

أى ينبغى أن يضبط المعذّب على اسم الفاعل.

أى مثل فرعون الموصوف بفرط العتوّ و شدّه الشّكيمه، و توضيح ما فى المقام أن تقول: إنّ المراد بهذا الاستفهام تفظيع أمر فرعون و التّهويل بشأنه، و هو مناسب هنا، لأنّه لمّا وصف عذابه بالشّدّه زياده فى الامتنان على بنى إسرائيل بالإنجاء منه، هوّل بشأن فرعون، و بيّن فظاعه أمره ليعلم بذلك أنّ العذاب المنجى منه غايه فى الشّدّه حيث صدر ممّن هو شديد الشّكيمه عظيم العتوّ، فكأنّه قيل: نجّيناهم من عذاب من هو غايه فى العتوّ و التّجبّر، و ناهيك بعذاب من هو مثله، و حينئذ فاللاّئق أنّكم تشكرونى، فكيف تكفرونى!

أى و لأجل التّهويل بشأن فرعون قال: إِنَّهُ كٰانَ عٰالِياً مِنَ اَلْمُسْرِفِينَ أى فى ظلمه من المسرفين فى عتوّه، فكيف حال العذاب الّذى يصدر من مثله.

أى عذاب فرعون، أشار بهذا إلى أنّ تعريف حاله من حيث تهويل عذابه لا من حيثيّه أخرى.

[أو للاستبعاد]

@

[أو للاستبعاد]

أى عدّ الشّىء بعيدا، و الفرق بينه و بين الاستبطاء: إنّ الاستبعاد متعلّقه غير متوقّع، و الاستبطاء متعلّقه متوقّع غير أنّه بطىء فى زمن انتظاره.

و الشّاهد: فى مجىء أنّى للاسبعاد لاستحاله حقيقه الاستفهام عليه تعالى، فطلب له معنى مجازىّ، و المناسب هنا هو استبعاد تذكّرهم بدليل قوله: وَ قَدْ جٰاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ (١٣) ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ فكأنّه قيل من أين لهم التّذكّر و الرّجوع للحقّ، و الحال إنّه قد جاءهم رسول يعلمون أمانته، فتولّوا و أعرضوا عنه، بمعنى أنّ الذّكرى بعيده من حالهم.

و العلاقه بين الاستفهام و الاستبعاد: إنّ الاستفهام مسبّب عن استبعاد الوقوع، لأنّ بعد الشّىء يقتضى الجهل به، و الجهل به

يقتضى الاستفهام عنه.

ص :۲۶

۱- ۱) سوره الدّخان:۱۳ و ۱۴.

بل المراد استبعاد أن يكون لهم الـذّكرى، بقرينه قوله تعالى: وَ قَدْ جٰاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ (١٣) ثُمَّ تَوَلَّوْا عَنْهُ، أى كيف يـذكرون و يتّعظون و يوفون بما وعـدوه من الإيمان عند كشف العذاب عنهم، و قد جاءهم ما هو أعظم و أدخل (١) فى وجوب الإذكار من كشف الدّخان (٢) و هو ما ظهر على يد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلم من الآيات و البيّنات من الكتاب المعجز و غيره، فلم يذكروا و أعرضوا عنه

قوله: «أى كيف يـذكرون» إشاره إلى أنّ أنّى فى الآيه بمعنى كيف، و قـد تقـدّم أنّ أنّى إذا كانت بمعنى كيف، يجب أن يكون بعدها فعل، و لو بحسب المعنى، كما أشار إليه الشّارح بقوله: «كيف يذكرون» .

أى أشدّ دخولا «فى وجوب الإذكار» ، أى فى ثبوت التّذكّر.

أى كشف الدّخان الّذى ظهر فى الهواء بدعائه صلّى اللّه عليه و آله و سلم، ثمّ كشف بدعائه أيضا، و هذا فى عصره صلّى اللّه عليه و آله و سلم.

و هذا أولى ممّا قيل: إنّ المراد بالدّخان و كشفه ما يقع يوم القيامه، لقوله تعالى: فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي اَلسَّمٰاءُ بِدُخٰانٍ مُبِينٍ .

و الّذى ذهب إليه ابن مسعود أنّ المراد بالدّخان فى الآيه ما يرى فى السّماء عند الجوع كهيئه الدّخان، قال: لأنّه عليه السّلام لمّا دعا قريشا فكذّبوه و استعصوا عليه.

قال: اللّهمّ اجعل عليهم بسبع كسبع يوسف، فأخذتهم سنه حصدت كلّ شىء، أكلوا فيها الجلود و الميته من الجوع و ينظر أحدهم إلى السّماء، فينظر كهيئه الدّخان، فقام أبو سفيان فقال: يا محمّد إنّك جئت تأمر بطاعه اللّه و صله الرّحم، و إنّ قومك قد هلكوا، فادع اللّه لهم، فأنزل اللّه عزّ و جلّ فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي اَلسَّمٰاءُ بِدُخٰانٍ مُبِينٍ .

[و منهـا]أی من أنواع الطّلب [الأمر (۱)]و هو طلب فعـل غیر کفّ (۲) علی جهه الاستعلاء (۳) ، و صیغته (۴) تستعمل فی معان کثیره (۵) ، فاختلفوا فی حقیقته الموضوعه هی لها (۶) اختلافا کثیرا (۷)

[منها الأمر]

@

[منها الأمر]

اشاره

أی هـذه المادّه قـد تطلق علی الفعل، کما فی قوله تعالی: وَ شٰاوِرْهُمْ فِی اَلْأَمْرِ (۱)فیجمع حینئـذ علی الأمور، و قد تطلق علی نوع خاصّ من الکلام المسوق لغرض البعث، فیجمع علی الأوامر، و کیف کان فقد عرّفه المصنّف بأنّه طلب الفعل استعلاء.

احترز بغیر الکفّ عن النّهی، لأنّه کما یأتی طلب الکفّ عن الفعل استعلاء.

أی علی طریق طلب العلوّ، سواء کـان عالیـا حقیقه، أی کـان له تفوّق یوجب إطـاعته عقلاـ کالمولی أو شـرعا کالنّبیّ و الأئمّه أو عرفـا مثـل السّـلطان مثلاـ أو لاـ یکون عالیـا حقیقه، فیسمّی دعاء، إذا کان الطّلب من السّافل أو التماسا إذا کان من المساوی، و احترز بقوله: «علی جهه الاستعلاء» عن الدّعاء و الالتماس.

أی صیغه الأمر المعهوده المتداوله کثیرا.

أی نحو: ستّه و عشرین معنی ذکرها أهل الأصول، و ذکر المصنّف بعضا منها.

أی الموضوعه صیغه الأمر لتلک الحقیقه، فضمیر «هی» یرجع إلی الصّیغه، و ضمیر «لها» یعود إلی الحقیقه.

حاصـله: إنّ الأصولیّین اختلفوا فی المعنی الّذی وضع له صـیغه الأمر، فقیل: إنّها وضعت للوجوب فقطّ، و هو مذهب الجمهور، و قیـل: للنّـدب فقـطّ، و قیـل: للقـدر المشترک بینهما، و هو مجرّد الطّلب علی جهه الاسـتعلاء، فهی من قبیل المشترک المعنویّ، و قیل: هی مشترکه بینهما اشتراکا لفظیّا بأن وضـعت لکلّ منهما اسـتقلالا، و قیل: بالتّوقّف أی عـدم الدّرایه و هو شامل للتّوقّف فی کونها للوجوب فقط، أو للنّدب فقطّ، و التّوقّف فی کونها للقدر المشترک بینهما اشتراکا لفظیّا، بمعنی أنّا لا نعیّن شـیئا ممّا ذکر، و قیل: مشترکه بین الوجوب و النّـدب و الإباحه، و قیل: موضوعه للقدر المشترک بین الثّلاثه، أی الإذن فی الفعل، و الأکثر علی أنّها حقیقه فی الوجوب فقطّ.

۱- ۱) سوره آل عمران:۱۵۹.

و لمّا لم تكن الدّلائل (۱) مفيده للقطع بشيء قال المصنّف (۲) : [و الأظهر أنّ صيغته من المقترنه (۳) باللّام نحو: ليحضر زيد، و غيرها (۴) نحو: أكرم عمرا، و رويد بكرا (۵)] فالمراد بصيغته ما دلّ (۶) على طلب فعل غير كفّ استعلاء، سواء كان اسما (۷) أو فعلا (۸) [موضوعه لطلب الفعل (۹) استعلاء (۱۰)]

أى لمّا لم تكن الأدلّه الّتى ذكرها أصحاب الأقوال المذكوره «مفيده للقطع بشىء» من الأقوال المذكوره.

أى مشيرا لما هو الأظهر عنده لقوّه دليله.

[وضع صيغه الأمر]

@

[وضع صيغه الأمر]

اشاره

أى من الصّيغه المقترنه باللّام، فمن لبيان أنواع الصّيغه، و قضيّه كلام المصنّف هذا أنّ الصّيغه الدالّه على الطّلب هى الفعل فى قولنا: ليضرب زيد مثلا، و أنّ اللّام قرينه على إراده الطّلب به، و على هذا فالإضافه فى قولهم: لام الأمر لأدنى ملابسه، أى اللّام المتقرنه بصيغه الأمر، و يحتمل أن يكون المجموع من اللّام و الفعل هو الدّالّ على الطّلب.

أى غير المقترنه باللّام نحو: أكرم عمرا، فهذه الصّيغه فعل محض.

رويد اسم فعل مبنىّ على الفتح، بمعنى أمهل، و اعلم أنّ جعل رويد مفيدا للّطلب مبنىّ على المذهب الكوفىّ من أنّ اسم الفعل يدلّ على ما يدلّ عليه الفعل، لا على مذهب البصريّين من أنّ مدلوله لفظ الفعل إلّا أن يقال: إنّه على مذهبهم يدلّ على الطّلب بواسطه دلالته على لفظ الفعل.

أى لا خصوص فعل الأمر و المضارع المقرون بلام الأمر.

أى كرويد مثلا.

أى كفعل الأمر و المضارع المقرون بلام الأمر.

ظاهره يشمل طلبه ندبا، فيخالف ما عليه المشهور و الجمهور من أنّه حقيقه فى الوجوب.

أى حال كون الطّالب مستعليا، سواء كان عاليا فى نفسه أم لا.

أی (۱) علی طریق طلب العلوّ و عدّ الأمر نفسه عالیا، سواء کان عالیا فی نفسه أم لا-[لتبادر (۲) الفهم عند سماعها]أی سماع الصّیغه [إلی ذلک]المعنی أعنی الطّلب استعلاء، و التّبادر إلی الفهم من أقوی إمارات الحقیقه (۳) ، [و قد تستعمل]صیغه الأمر [لغیره]أی لغیر طلب الفعل استعلاء (۴) . [کالإباحه (۵) ، نحو: جالس الحسن أو ابن سیرین (۶)] فیجوز له أن یجالس أحدهما أو کلیهما، و أن لا یجالس أحدا منهما أصلا، [و التّهدید (۷)] أی التّخویف

[استعمالات صیغه الأمر لغیر الطّلب کالإباحه و التّهدید]

@

[استعمالات صیغه الأمر لغیر الطّلب کالإباحه و التّهدید]

أی فی التّفسیر إشاره إلی أنّ نصب «استعلاء» بنزع الخافض مع تقدیر مضاف، و یحتمل أن یکون حالا-من فاعل المصدر المحذوف، أی حال کون الطّالب مستعلیا.

متعلّق بقوله: «الأظهر» ، فالمعنی و الأظهر أنّ صیغه الأمر موضوعه لطلب الفعل استعلاء، لتبادر الفهم أی تبادر المعنی من اللّفظ إلی الفهم.

أی من أقوی أمارات کون اللّفظ حقیقه فی المعنی المتبادر منه.

أی لغیر الأمر مما یناسب المقام بحسب القرائن، و ذلک بأن لا-یکون لطلب الفعل أصلا، أو کان لطلبه لکن لا-علی سبیل الاستعلاء، کالإباحه مثلا.

نعم، لم یتعرّض الشّارح لعلاقه المجاز فی ذلک الغیر، و تعرّض أهل الأصول، فراجع.

و ذلک إنّ المقام الصّالح لها توهّم السّامع عدم جواز الجمع بین أمرین، و العلاقه فی ذلک الإطلاق و التّقیید، حیث إنّ معنی صیغه الأمر هو الإذن فی الفعل مع طلبه علی نحو الاستعلاء، و هنا قد استعملت فی الإذن فقطّ، فإن کانت إراده الإباحه و هو الإذن مع تساوی الطّرفین من باب أنّها فرد من الإذن المطلق، یکون المجاز واحدا، و إن کانت من باب أنّها معنی من المعانی، و مشتملا علی خصوصیّه لیست فی المطلق، یکون المجاز متعدّدا، من باب سبک المجاز من المجاز.

یقال هذا عند توهّم السّامع عدم جواز مجالستهما معا، فأبیح له مجالستهما، و قیل: إنّ صیغه الأمر فی المثال المذکور للتّخییر، و الفرق بینه و بین الإباحه هو جواز الجمع بین الأمرین فی الإباحه دون التّخییر.

و المقام الصّالح له أن لا-یکون المأمور راضیا بالمأمور به، و لا-یکون متهیّئا للامتثال، و العلاقه هنا هو التّضاد بین الطّلب و التّهدید من حیث المتعلّق، حیث یکون متعلّق طلب

و هو أعمّ (۱) من الإنذار، لأنّه (۲) إبلاغ مع التّخويف (۳) ، و فی الصّحاح (۴) الإنذار تخويف مع دعوه [نحو: اِعْمَلُوا مٰا شِئْتُمْ (۱)(۵)]لظهور أن ليس المراد الأمر بكلّ عمل شاؤوا، [و التّعجيز نحو: فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ (۲)(۶)]إذ ليس المراد طلب

الفعل استعلاء، هو الواجب أو المندوب، و لا يكون متعلّق التّهديد إلاّ الحرام أو المكروه، و يمكن أن تكون العلاقه بينهما المشابهه حيث إنّ كلاّ من الطّلب و التّهديد يترتّب على مخالفتهما استحقاق العقاب فی الجمله، و يمكن أن تكون السّببيّه و المسبّبيّه، حيث إنّ طلب الفعل استعلاء يوجب التّخويف و التّهديد على تركه، ثمّ المجاز على الثّانی مجاز بالاستعاره، و على الأوّل و الثّالث مجاز مرسل.

أی التّهديد أعمّ من الإنذار، فيكون الإنذار داخلا فی التّهديد، و لذا لم ينصّ عليه.

أی لأنّ الإنذار إبلاغ مصحوب بالتّخويف، كما فی قوله تعالى: قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى اَلنّٰارِ (۳)فصيغه تَمَتَّعُوا مع ما بعدها تخويف بأمر مع إبلاغه عن الغير، و التّهديد هو التّخويف مطلقا، سواء كان مصحوبا بإبلاغ أو لا بأن كان من عند نفسه، فيكون أعمّ من الإنذار، لأنّه تخويف مقيّد و المقيّد أخصّ من المطلق، فالحاصل إنّ التّهديد و إن كان لا يحتاج إلى الإبلاغ، إلاّ أنّه محتاج إلى ما يدلّ على الوعيد مجملا أو مفصّلا.

أی الأوضح أن يقال: لأنّه تخويف مع إبلاغ.

و حاصل ما فی الصّحاح: إنّ التّهديد أعمّ من الإنذار، لأنّ الإنذار تخويف مع دعوه لما ينجی من المخوف، و أمّا التّهديد فهو تخويف مطلقا، لكنّ الفرق بين ما فی الصّحاح و ما قبله من جهه أنّ الإنذار على ما فی الصّحاح لا يكون إلاّ من الرّسول، لكونه اعتبر فی مفهومه الدّعوه، و الإنذار على ما قبله يكون من الرّسول و من غيره، لأنّه اعتبر فی مفهومه الإبلاغ، و هو أعمّ من الدّعوه، لأنّه يكون من الرّسول و من غيره، لأنّه يقال لمن أعلم قوما بأنّ جيشا يصحبهم أنّه أنذرهم و لو لم يرسل بذلك.

أی فترون منّا ما هو أمامكم فهذا يتضمّن وعيدا مجملا.

[أو للتّعجيز]

@

[أو للتّعجيز]

الشّاهد: فی أنّ صيغه الأمر استعملت للتّعجيز.

ص: ۳۱

۱- ۱) سوره حم السّجده:۴۰.

۲- ۲) سوره البقره:۲۳.

۳- ۳) سوره إبراهيم:۳۰.

إتيانهم بسوره من مثله لكونه (١) محالا، و الظّرف أعنى قوله: مِنْ مِثْلِهِ متعلّق ب فَأْتُوا و الضّمير ل عَبْدِنٰا (٢) أو صفه (٣) لسوره، و الضّمير ل نَزَّلْنٰا (۴) أو ل عَبْدِنٰا. فإن قلت: لم لا يجوز (۵) على الأوّل أن يكون الضّمير لما نزّلنا؟

[الكلام حول قوله تعالى: [فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ]]

@

[الكلام حول قوله تعالى: [فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ]]

أى لكون الإتيان بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ محالا- من جهه أنّ ذلك خارج عن وسعهم و طاقتهم، فإذا حاولوا بعد سماع الصّيغه ذلك الإتيان و لم يمكنهم ظهر عجزهم.

فالمعنى حينئذ و إن كنتم فى ريب ممّا نزّلنا على عبدنا فأتوا من شخص مماثل لعبدنا فى كونه أميّا لا يكتب بسوره، فالمأتى منه موجود و المأتى به معجوز عنه.

عطف على قوله: «متعلّق ب (فأتوا) فلا- أى أو الظّرف صفه لسوره، بعد كونه متعلّقا بمحذوف، فيكون الظّرف مستقرّا كما أنّه على الأوّل يكون لغوا.

أى الضّمير مِنْ مِثْلِهِ يرجع إلى مِمّٰا نَزَّلْنٰا فى قوله تعالى: وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمّٰا نَزَّلْنٰا الآيه، أو يرجع إلى عَبْدِنٰا فيكون المعنى على الأوّل: فأتوا بسوره من وصفها أنّها من مثل ما نزّلنا فى حسن النّظم، و غرابه البيان، أى من جنسه، فتكون (من) تبعيضيّه مشوبه ببيان، و على الثّانى: فأتوا بسوره كائنه من مثل عبدنا، ف(من) على هذا ابتدائيّه، و يراد على هذا الوجه بمثل عبدنا مثله فى مطلق البشريّه، من غير شرط الأمّيّه لعجز الكلّ، فالمعجوز عنه على كلا- الوجهين هو السّوره الموصوفه بصفه هى كونها من جنس المنزّل، أو من مثل عبدنا، و معلوم أنّ الّذى يفهم من مثل هذا الكلام عند امتناع الإتيان بالمأمور، أنّ الامتناع لعدم القدره على الموصوف مع وجوده بوصفه، كما يقال: ائتنى بثوب ملبوس للأمير، فملبوس الأمير موجود، و امتنعت القدره عليه أو لعدم القدره على الموصوف، لانتفاء وصفه، فيلزم امتناع الإتيان به بذلك القيد، كما يقال: ائتنى بثوب قدره أربعون ذراعا، و الفرض أنّه لا ثوب موصوف بهذا الوصف، و إنّما كان المفهوم من هذا الكلام عند امتناع الإتيان بالمأمور أنّ الامتناع لعدم القدره على الموصوف مع وجوده بوصفه، فيفهم أنّ الامتناع لامتناع الوصف، أو لامتناع تناول الموصوف لعدم القدره عليه.

و حاصل الإشكال: هو أن يقال: لم جوّزتم فى الضّمير على التّقدير الثّانى و هو كون الظّرف صفه لسوره أن يكون لما نزّلناه، و أن يكون لعبدنا، و خصّصتموه على الأوّل بعبدنا، و لم لا يجوز أيضا أن يكون لما نزّلناه.

قلت: لأنّه (١) يقتضى ثبوت مثل القرآن فى البلاغه، و علوّ الطّبقه بشهاده الذّوق، إذ التّعجيز (٢) إنّما يكون عن الماتىّ به، فكأنّ مثل القرآن ثابت لكنّهم عجزوا عن أن يأتوا منه (٣) بسوره، بخلاف ما إذا كان (۴) وصفا للسّوره، فإنّ المعجوز عنه هو السّوره الموصوفه باعتبار انتفاء الوصف. إن قلت (۵) : فليكن التّعجيز باعتبار انتفاء المأتىّ منه.

أى كون الضّمير راجعا لما نزّلناه مع جعل الظّرف لغوا متعلّقا بفأتوا يقتضى ثبوت القرآن. . . و هو غير صحيح، لأنّ القرآن لا مثل له أصلا، و الحاصل إنّ الاستقراء دلّ على أنّ مقتضى اللّغه و استعمال البلغاء هو أنّ التّعجيز إنّما يكون عن المأتى به مع ثبوت المأتى منه، فإذا جعل الضّمير لما نزّلناه، فإنّ جعل الظّرف متعلّقا بفأتوا أفاد أنّ العجز عن الإتيان بالسّوره الموصوفه بكونها من المثل، فيفيد نفى المثل حينئذ فى حيّز المأتى به المعجوز عنه، و لازم ذلك ثبوت مثل للقرآن، و إنّهم عاجزون عن الإتيان بمثل ذلك، هو غير صحيح أصلا، إذ لا مثل للقرآن أصلا.

علّه «يقتضى» ، و حاصل التّعليل: إنّ كون الضّمير راجعا إلى قوله: «ممّا نزّلناه» ثبوت مثل للقرآن، لأنّ التّعجيز إنّما يكون عن المأتى به، أعنى السّوره مع وجود المأتى منه أعنى المثل، و هو غير صحيح، لأنّ القرآن لا مثل له.

أى من المثل الّذى فرض موجودا.

أى الظّرف وصفا للسّوره، يعنى إذا كان الظّرف صفه للسّوره لا يقتضى كون الضّمير لما نزّلناه ثبوت مثل القرآن فى البلاغه و علوّ الطّبقه، لأنّ المعجوز عنه هو السّوره الموصوفه باعتبار انتفاء وصف المثليّه لا باعتبار ثبوته، لأنّه لا ثبوت له أصلا لا حقيقه و لا اعتبارا، بل هو منتف مطلقا.

و حاصل الإشكال: أنّه يمكن أن لا يكون التّعجيز باعتبار المأتى به عند جعل الظّرف لغوا متعلّقا بفأتوا و ترجيع الضّمير لما نزّلناه حتّى يلزم ثبوت المثل للقرآن، بل يجعل التّعجيز باعتبار انتفاء المأتىّ منه، هو المثل بأن يكون لهم قدره على الإتيان بسوره من مثله، إلاّ أنّ المثل منتف فهم قادرون على الإتيان بسوره إلاّ أنّه لا مثل له حتّى يأتوا منه بسوره، و حينئذ فلا يقتضى ثبوت المثل، و لا ينتفى عجزهم باعتبار المأتى به.

قلنا (۱) : احتمال عقلیّ لا یسبق إلی الفهم و لا یوجد له (۲) مساغ فی اعتبارات البلغاء، و استعمالاتهم فلا اعتداد به، و لبعضهم (۳) هنا کلام طویل لا طائل تحته [و التّسخیر (۴) نحو: کُونُوا قِرَدَةً خاسِئِینَ (۶۵) (۱)(۵) ، و الإهانه (۶) نحو: کُونُوا حِجارَةً

و حاصل الجواب: إنّ الاستقرار دلّ علی أنّ مثل هذا التّرکیب یفهم منه الذّوق أنّ التّعجیز باعتبار المأتی به لا باعتبار المأتی منه، و حینئذ فیفید ثبوت المثل.

نعم، ما ذکر من جعل التّعجیز باعتبار المأتیّ منه مجرّدا احتمال عقلیّ، بخلاف کون التّعجیز باعتبار انتفاء الوصف فإنّه شائع، لأنّ القیود محطّ القصد.

أی لا یوجد لذلک الاحتمال العقلیّ مجوّز فی اعتبارات البلغاء.

أراد به الطّیبی فی حواشیّ الکشّاف.

[أو للتّسخیر و الإهانه]

@

[أو للتّسخیر و الإهانه]

أی جعل الشّیء مسخّرا و منقادا، و المقام المناسب له کون المأمور منقادا أو مطیعا للأمر بحیث لا یکون له القدره علی المخالفه و العلاقه هنا السّببیّه و المسبّبیّه، فإنّ طلب حصول الشّیء عن المخاطب الّذی لا یقدر علیه مع حصوله بسرعه یوجب جعله مسخّرا و منقادا، فاللّفظ الموضوع للسّبب استعمل فی المسبّب، فالفرق بینه و بین التّکوین، کما فی قوله تعالی: کُنْ فَیَکُونُ (۲)، إنّ التّسخیر تبدیل حاله إلی حاله أخری فیها مهانه و مذلّه، و التّکوین هو الإنشاء من العدم إلی الوجود.

أی کُونُوا قِرَدَةً خاسِئِینَ أی صاغرین مطرودین عن ساحه القرب و العزّ، و صدر الآیه دلیل واضح علی أنّ المراد بالأمر التّسخیر، أی فلمّا خرجوا عن جادّه البشر العقلاء، بتجبّرهم علی خالقهم الحکیم الّذی لا یأمرهم إلاّ لمصلحه تخصّهم و لا ینهاهم إلاّ عن مفسده تنقصهم ألحقناهم بالحیوانات العجم تنزّلا بهم إلی ما یلیق بمثلهم.

و هی إظهار ما فیه تصغیر المهان و قلّه المبالاه به و المقام المناسب له هو کون الآمر غیر معتن بشأن المأمور بسبب من الأسباب و العلاقه هی السّببیّه و المسبّبیّه، لأنّ طلب الشّیء من غیر قصد حصوله فی الواقع لعدم قدره المأمور علیه مع کونه من الأحوال الخسیسه یوجب إظهار هونه و حقارته، فاللّفظ الموضوع للسّبب استعمل فی حَدِیداً (۳)المسبّب، نحو:

۱- ۱) سوره البقره:۶۵.

۲- ۲) سوره البقره:۱۱۷.

۳- ۳) سوره الإسراء:۵۳.

أَوْ حَدِيداً

(۱)

إذ ليس الغرض أن لا يطلب منهم كونهم قرده أو حجاره أو حديدا لعدم قدرتهم على ذلک، لكنّ (۱) فى التّسخير يحصل الفعل، أعنى صيرورتهم قرده، و فى الإهانه لا يحصل، إذ المقصود (۲) قلّه المبالاه بهم، [و التّسويه (۳) نحو: فَاصْبِرُوا أَوْ لاٰ تَصْبِرُوا، ففى الإباحه كأنّ المخاطب توهّم أنّ الفعل محظور عليه، فأذن له فى الفعل مع عدم الحرج فى التّرک، و فى التّسويه كأنّه توهّم أنّ أحد الطّرفين من الفعل و التّرک أنفع له، و أرجح بالنّسبه إليه، فدفع ذلک و سوّى بينهما. [و التّمنّى (۴) نحو:

كُونُوا حِجٰارَةً أَوْ حَدِيداً و هذا المثال يصلح للتّسخير أيضا، و المثال الّذى يكون نصّا فى الإهانه قوله تعالى: ذُقْ إِنَّکَ أَنْتَ اَلْعَزِيزُ اَلْكَرِيمُ (۲)، و الحاصل إنّ صدر الآيه و ذيلها يدلّ على أنّهم لمّا استبعدوا بعثهم خلقا جديدا بعد أن يكونوا عظاما و رفاتا، أجابهم اللّه سبحانه بأنّ استبعادكم بإعاده عظامكم و رفاتكم خلقا جديدا، لا محلّ له حتّى أنّكم لو كنتم من الجمادات المتأصّله فى الموت كالحجاره و الحديد، أو ما هو أعظم منهما تأصّلا فى عدم الحياه لأنشائكم أجساما تتحرّک.

أتى بهذا الاستدراک دفعا لتوهّم كون التّسخير و الإهانه أمرا واحدا، حيث إنّه يعتبر فى كل واحد منهما عدم القدره. و حاصل الدّفع: إنّهما يفترقان بعد اشتراكهما فى عدم كون الفعل مقدورا للمأمور فى أنّ الفعل يحصل فى الخارج عند وجود الأمر فورا فى التّسخير، و لا يتحقّق عند تحقّقه فى الإهانه.

أى المقصود من الإهانه قلّه المبالاه بالكفره.

[أو للتّسويه و التّمنّى]

@

[أو للتّسويه و التّمنّى]

أى تستعمل صيغه فى التّسويه بين شيئين، و المقام المناسب لها توهّم المخاطب كون أحد الشّيئين أرجح عن الآخر، كقوله تعالى: فَاصْبِرُوا أَوْ لاٰ تَصْبِرُوا فإنّه ربّما يتوهّم أنّ الصبر نافع، فدفع ذلک بالتّسويه بين الصّبر و عدمه، فليس المراد بالصّيغه الأمر بالصّبر، بل المراد كما دلّت عليه القرائن التّسويه بين الأمرين، و العلاقه بين التّسويه و الأمر التّضادّ، لأنّ التّسويه بين الفعل و التّرک تضادّ إيجاب أحدهما.

و هو طلب الأمر المحبوب الّذى لا طماعيّه فى وقوعه، و العلاقه بينه و بين الأمر الإطلاق و التّقييد، حيث إنّ الأمر هو طلب الفعل استعلاء، قد أطلق على الطّلب المطلق المتحقّق

۱- ۱) سوره الإسراء:۵۳.

۲- ۲) سوره الدّخان:۴۹.

ألا أيّها اللّيل الطّويل ألا انجلى]

بصبح و ما الإصباح منك بأمثل (١)

إذ (٢) ليس الغرض طلب الانجلاء من اللّيل، إذ ليس ذلك فى وسعه (٣) لكنّه يتمنّى ذلك (۴) تخلّصا عمّا عرض له فى اللّيل من تباريح (۵) الجوى، و لاستطالته (۶) تلك اللّيله، كأنّه لا طماعيّه له فى انجلائها، فلهذا (٧) يحمل على التّمنّى دون التّرجّى،

فى طلب الأمر المحبوب الّذى لا طماعيّه فى وقوعه، فقد جرّد عن قيد الاستعلاء.

أى قول امرئ القيس، و المراد بالانجلاء الانكشاف، و بالإصباح ظهور ضوء الصّبح، و هو الفجر و أوّل النّهار، فكأنّه يقول: انكشف أيّها اللّيل الطّويل طولا لا يرجى معه الانكشاف، و قوله: «و ما الإصباح منك بأمثل» أى بأفضل.

و حاصل المعنى: كأنّه يقول انكشف أيّها اللّيل الطّويل طولا لا يرجى معه الانكشاف، و على تقدير الانكشاف فالإصباح لا يكون أفضل منه عندى، لمقاساتى الهموم و الأحزان فيه، كما أقاسيها فى اللّيل، فاللّيل قد شارك النّهار فى مقاساه الهموم لاشتراكهما فى علّتها، و هى فراق الحبيب، فطلب النّهار ليس لخلوّه عنها، بل لأنّ بعض الشّرّ أهون من بعض.

علّه للتّمنّى.

أى وسع اللّيل، و الأحسن أن يقول: لأنّ اللّيل ممّا يؤمر و يخاطب، لأنّه لا ينبغى أن يكون المكلّف عاقلا يفهم الخطاب.

أى الانجلاء، فكأنّه يقول: ليتك تنجلى.

التّباريح بالحاء المهمله: الشّدائد، جمع تبريح، بمعنى الشّدّه و الجوى بالجيم: الحرقه و شدّه الوجد من حزن أو عشق.

علّه مقدّمه على المعلول، و هو قوله: «كأنّه لا طماعيّه» أى و كأنّه لا طماعيّه له فى انجلاء تلك اللّيله لاستطالتها أعنى لعدّها طويله جدّا.

أى فلأجل عدم الطّماعيّه فى الانجلاء و الانكشاف حمل الأمر على التّمنّى ليناسب حال التّشكّى من الأحزان و الهموم و شدّتها، لأنّه لا يناسبها إلاّ عدم الطّماعيّه فى انجلاء اللّيل، و ذلك لأنّ كثرتها و لزومها لليل يعدّ اللّيل معها ممّا لا يزول، و لذا جرت العاده بأنّ من وقع فى ورطه و شدّه يتسارع باليأس و يتشكّى منها مظهرا لبعد النّجاه، و ما لو كانت مرجوّه الانكشاف لم تستحقّ التّشكّى من ليلها الملازمه له.

[و الـدّعاء]أى الطّلب على سبيل التّضـرّع (١) [نحو: رَبِّ اِغْفِرْ لِى، و الالتمـاس كقولـك لمن يساويـک (٢) رتبه أفعل بـدون (٣) الاستعلاء]و التّضرّع.

فإن قيل: أىّ حاجه إلى قوله: بدون الاستعلاء، مع قوله لمن يساويک رتبه (۴) .

قلت: قد سـبق أنّ الاسـتعلاء لا يسـتلزم العلوّ (۵) فيجـوز أن يتحقّق (۶) من المسـاوى، بـل من الأـدنى أيضـا [ثمّ الأمر (٧) ، قال السّكّاكى: حقّه (٨) الفور، لأنّه (٩) الظّاهر من

[أو للدّعاء]

@

[أو للدّعاء]

أى التّذلّل و الخضوع سواء كان الطّالب أدنى أو أعلى أو مساويا فى الرّتبه.

المراد من المساواه المساواه فى نفس الأمر، أو و لو بحسب زعم المتكلّم، و لعلّ الثّانى هو الظّاهر.

قيد فى الالتماس، ثمّ إنّ مناط الأمريّه فى الطّلب هو الاستعلاء، و لو من الأدنى و مناط الدّعاء فى الطّلب التّضرّع و الخضوع و لو من الأعلى كالسّيّد مع عبده، و مناط الالتماس فى الطّلب هو التّساوى مع نفى التّضرّع و الاستعلاء.

أى مع أنّ المساواه تستلزم عدم الاستعلاء، فلا حاجه إلى التّقييد بقوله: «بدون الاستعلاء» بل هذا القيد لغو

أى لا يكون الاسـتعلاء لازما للعلوّ، بل قـد يوجـد العلوّ بدون اسـتعلاء، و قد يوجد الاسـتعلاء بدون علوّ، لأنّ الاسـتعلاء عدّ الآمر نفسه عاليـا، بأنّ يكون الطّلب الصّادر منه على وجه الغلظه، و هـذا المعنى أى جعل الآمر نفسه عاليا فى أمره، يصـحّ من المساوى فى نفس الأـمر، و من الأـدنى لأـنّ دعـاوى النّفس أكثر من أن تحصـى و حينئـذ فيحتـاج إلى قوله: «بـدون اسـتعلاء مع قوله لمن يساويک» لإخراج الأمر.

أى الاستعلاء من المساوى، لأنّ المنافى للمساواه إنّما هو العلوّ لا الاستعلاء.

أى صيغته.

[حقّ الأمر الفوريّه دون التّراخى]

@

[حقّ الأمر الفوريّه دون التّراخی]

أی مقتضـاه وجوب الإتیـان بالفعـل المـأمور به عقیب ورود الأـمر فی أوّل أوقـات الإمکان، و جواز التّراخی مفوّض إلی القرینه، فمتی قیل افعل معناه افعل فورا، و لا یدلّ علی التّراخی إلاّ بالقرینه.

أی الفور الظّاهر من الطّلب.

ص :37

الطّلب]عند الإنصاف (۱) كما فى الاستفهام و النّداء (۲) [و لتبادر الفهم عند الأمر بشىء (۳) بعد الأمر بخلافه (۴) إلى تغيير (۵)]الأمر [الأوّل دون الجمع (۶)]بين الأمرين، [و إراده التّراخى]فإنّ المولى إذا قال لعبده: قم، ثمّ قال له قبل أن يقوم: اضطجع حتّى المساء (۷) ، يتبادر إلى الفهم إلى أنّه غيّر الأمر بالقيام إلى الأمر بالاضطجاع، و لم يرد الجمع بين القيام و الاضطجاع مع تراخىّ أحدهما (۸) ، [و فيه (۹) نظر]لأنّا لا نسلّم ذلك عند خلوّ المقام عن القرائن.

أى عدم اللّجاج، أى عند إنصاف النّفس لا عند الحميّه و الجدال.

فإنّ الاستفهام يقتضى فوريّه الجواب، و النّداء يقتضى فوريّه إقبال المنادى.

أى بفعل من الأفعال.

أى بعد الأمر بضدّه، و قبل الإتيان به.

متعلّق بتبادر، أى يتبادر الفهم فيما ذكر إلى تغيّر المتكلّم بالصّيغه الأمر الأوّل بالأمر الثّانى.

أى من غير أن يتبادر أنّ المتكلّم أراد الجمع بين الفعلين المأمور بهما، و من غير أن يتبادر أنّ المتكلّم أراد جواز التّراخى فى أحد الأمرين حتّى يمكن الجمع بينهما، و يلزم من تغيير الأوّل كونه على الفور حيث غيّره بما يعقّبه، فيثبت المطلوب و هو كونه على الفور.

أى إلى المساء، فهى غايه، و الغايه لا بدّ لها من مبدأ، و المناسب هنا أنّ مبدأها عقب ورود الصّيغه، أى اضطجع زمانا طويلا من هذا الوقت إلى المساء، و إنّما قيّد بذلك ليتحقّق التّراخىّ، فإنّه إذا قال: قم، ثمّ قال اضطجع، و فعل العبد كليهما على التّعاقب يكون ممتثلا على الفور بخلاف ما إذا أمره بعد الأمر بالقيام بالاضطجاع زمانا، فإنّه يفهم منه أنّه غير الأمر الأوّل بالأمر الثّانى، و يلزم من تغيير الأوّل أنّه على الفور حيث غيّره بما ينفيه.

أى القيام و الاضطجاع.

أى فيما قاله السّكّاكى من اقتضاء الأمر الفوريّه نظرا، و فى المثال المذكور نظر، و حاصله: إنّ تغيير الأمر الأوّل بالثّانى فى المثال، إنّما نشأ من القرينه، و هى قوله: «حتّى المساء» حيث إنّ العاده جاريه بأنّ مطلق لا يراد به التّأخير إلى اللّيل و لمّا أمره بالاضطجاع المبدوّ بوقت ورود الصيغه، و المختوم بالمساء، فهم تغيير الأوّل، فلو خلّى الكلام عن القرينه، كما لو قال:

النّهی

[و منها]أی من أنواع الطّلب [النّهی]و هو طلب الکفّ عن الفعل (١) استعلاء، [و له حرف واحد، و هو لا الجازمه (٢) فی نحو قولک: لا تفعل، و هو کالأمر فی الاستعلاء (٣)] لأنّه المتبادر إلی الفهم [و قد یستعمل (۵) فی غیر طلب الکفّ]عن الفعل کما هو (۶) مذهب البعض [أو]طلب [التّرک]کما هو (٧) مذهب البعض، فإنّهم اختلفوا فی أنّ مقتضی النّهی کفّ النّفس عن الفعل بالاشتغال بأحد أضداده (٨) ،

قم، ثمّ قال له: اضطجع، من غیر أن یزید حتّی المساء، لم یتبادر التّغییر، و لهذا قال الشّارح: لأنّا لا نسلّم ذلک، أی التّبادر عند خلوّ المقام عن القرائن.

[النّهی]

@

[النّهی]

أی من حیث إنّه ملحوظ آله لا من حیث کونه ملحوظا بالذّاتّ، فلا ینتقض بنحو اکفف عن القتل، أو کفّ عن الزّنا، لأنّ الکفّ فی أمثال ذلک ملحوظ بالذّاتّ لا ـ آله لغیره، ثمّ إنّ هذا أحد القولین فی النّهی، و القول الآـخر إنّه نفس أن لا ـ تفعل، و طلب التّرک، و لعلّ الشّارح اقتصر علی هذا القول لکونه أرجح عنده.

أی خرج بهذا القید لا النّافیه.

أی فالنّهی أیضا موضوع لغه لطلب ترک فعل علی سبیل الاستعلاء، أو لطلب الکفّ عن فعل علی جهه الاستعلاء، و هذا قدر جامع بین الحرمه و الکراهه، کما کان طلب الفعل علی جهه الاستعلاء قدرا جامعا بین الوجوب و الاستحباب.

أی الاستعلاء المتبادر إلی الفهم، و التّبادر من أقوی أمارات الحقیقه.

أی یستعمل النّهی فی غیر طلب الکفّ، و حاصله إنّ صیغه النّهی قد تستعمل فی غیر ما وضعت له علی جهه المجاز کالتّهدید و الدّعاء و الالتماس.

أی وضعه لطلب الکفّ عن الفعل مذهب البعض و هم الأشاعره.

أی کون النّهی لطلب التّرک مذهب البعض و هو أبو هاشم الجبائیّ.

أی أضداد الفعل، أی الأصولیّون اختلفوا فی مقتضی النّهی علی قولین: الأوّل هو کفّ النّفس عن الفعل بالاشتغال بأحد أضداده، کمن کان فی بیت توجد فیه امرأه أجنبیّه داعیه له إلی الزّنا، و نفسه أیضا داعیه له إلیه فکفّ نفسه عنه، و یخرج من البیت، فهو حینئذ ممتثل

أو ترک الفعـل، و هو نفس أن لا تفعل (۱) ، [کالتّهدیـد، کقولک لعبد لا یمتثل أمرک: لا تمتثل أمری (۲)]و کالدّعاء (۳) ، و الالتماس (۴) ، و هو ظاهر [و هذه الأربعه]یعنی التّمنّی و الاستفهام و الأمر و النّهی [یجوز تقدیر الشّرط بعدها (۵)]و إیراد الجزاء عقیبها مجزوما بإن المضمره مع الشّرط (۶) [کقولک]فی التّمنّی [لیت لی مالا أنفقه]أی إن أرزقه (۷) أنفقه،

للنّهی عن الزّنـا، دون ما إذا ترکه من دون تحقّق الکفّ، کما إذا کان مانع من الزّنا، أو لم تکن نفسه داعیه إلیه أو لم تکن المرأه حاضره علی التّمکین، فعندئذ لا یتحقّق الامتثال الموجب لاستحقاق الثّواب.

أی نفس عدم الفعل، هذا هو القول الثّانی و فسّره بذلک، لأنّ التّرک یطلق علی انصراف القلب عن الفعل، و کفّ النّفس عنه، و علی فعل الضّدّ و علی عـدم الفعل المقـدور قصـدا، و هـذه المعانی لیس شـیء منها بمراد هنا، و إنّما المراد عدم الفعل المقدور مطلقا.

أی اترک أمری، و إنّمـا کـان هـذا تهدیـدا للعلم الضّروری، بـأنّ السّیّد لا یأمر عبـده بترک امتثال أمره، لأنّ المطلوب من العبد الامتثال لا عدمه و العلاقه بین النّهی و التّهدید السّببیّه، لأنّ النّهی عن الشّیء یتسبّب عنه التّخویف علی مخالفته.

کما فی قولک: ربّنا لا تؤاخذنا.

نحو قولک: لا تعصی ربّک أیّها الأخ، و العلاقه بینهما الإطلاق و التّقیید.

أی بعد الأربعه، و کذلک ضمیر «عقیبها» یرجع إلی «الأربعه» .

الشّرط قد یطلق علی فعل الشّرط، و قد یطلق علی أداه الشّرط، و قد یطلق علی التّعلیق بینهما، و المراد به هنا هو المعنی الأوّل، ثمّ إنّ ما ذکره الشّارح و المصنّف من أنّ الجزم بأداه مقدّره هو أحد الأقوال فی المقام، لعله هو المشهور، و بإزائه قولان آخران:

الأوّل ما ذهب إلیه الخلیل من أنّ هذه الأربعه لتضـمّنها معنی الشّـرط عملت فی الجزاء، قال الرّضی رحمه اللّه: و هذا لیس ببعید، لأنّ الأسماء المتضمّنه لمعنی الشّرط إذا عملت فی الشّرط و الجزاء، فلم لا یعمل کلّ ما یتضمّن معنی الشّرط.

و الثّانی: ما ذهب إلیه بعضـهم من أنّ الجزم بهذه الأمور لمکان نیابتها عن فعل الشّـرط، و أداته من غیر تضـمین، و هذان القولان متقاربان.

بالبناء للمفعول، و جزم «أنفقه» ، و قیل: الأفضل أن یقدّر: إن یحصل لی مال أنفقه.

[و]فى الاستفهام [أين بيتك أزرك]أى إن تعرّفنيه (١) أزرك [و]فى الأمر [أكرمنى أكرمك] أى إن تكرمنى أكرمك، [و]فى النّهى [لا تشتمنى يكن خيرا لك]أى إن لا تشتمنى يكن خيرا لك (٢) ، و ذلك (٣) لأنّ الحامل للمتكلّم على الكلام الطّلبىّ كون المطلوب مقصودا للمتكلّم إمّا لذاته أو لغيره. لتوقّف ذلك الغير على حصوله (۴) ، و هذا (۵) معنى الشّرط، فإذا ذكرت الطّلب، و ذكرت بعده، ما يصلح توقّفه (۶) على المطلوب غلب (٧) على ظنّ المخاطب

إنّ الأولى و الظّاهر أن يكون التّقدير إن أعرفه أزرك، لأنّ سبب الزّياره هو المعرفه، سواء كانت بتعريف المخاطب أو بدونه.

يفهم من تقدير المصنّف الشّرط فى الأمثله المذكوره، إنّ الشّرط يقدّر من جنس ما قبله من إثبات أو نفى، ففى «لا تشتم» يقدّر إن لا تشتم، لا إن تشتم، و فى «أكرمنى» يقدّر: إن تكرمنى لا إن لم تكرمنى، لأنّ الطّلب لا يشعر إلاّ بما هو من سنخه.

أى بيان ذلك، أى بيان تقدير الشّرط بعد الأربعه المذكوره، و حاصله إنّ هذه الأربعه للطّلب، و المتكلّم بالكلام الطّلبىّ إمّا أن يكون مقصوده المطلوب لذاته، و هو نادر، و إمّا أن يكون مقصوده المطلوب لغيره، بحيث يتوقّف ذلك الغير على المطلوب، فإذا ذكر بعد الكلام الطّلبىّ ما يصلح توقّفه على المطلوب، ظنّ المخاطب أنّ المطلوب مقصود لأجل ما ذكر بعد الطّلب لا لنفسه، فيكون معنى الشّرط ظاهرا فى الكلام الطّلبىّ المصاحب لذلك الشّىء الّذى يصلح توقّفه على المطلوب، فناسب تقدير الشّرط لوجود معناه فى الكلام، هذا بخلاف الكلام الخبرىّ، فإنّ الحامل للمتكلّم على الكلام هو إفادته للمخاطب مضمون الكلام، أو لازم مضمونه.

أى حصول المطلوب.

أى توقّف ذلك الغير على حصول ذلك المطلوب معنى الشّرط، لأنّ معناه هو تعليق شىء بشىء آخر.

أى توقّف ذلك الشّىء نحو: أكرمك بعد أكرمنى، بأن قلت مثلا: أكرمنى أكرمك، فقد ذكرت الطّلب، و هو أكرمنى و ذكر بعده ما يصلح توقّفه على المطلوب الّذى هو الإكرام المتعلّق بالمخاطب.

جواب لقوله: «فإذا ذكرت» .

كون المطلوب مقصودا لـذلك المذكور بعده لا لنفسه، فيكون إذن معنى الشّرط فى الطّلب (١) مع ذكر ذلك الشّىء ظاهرا، و لمّا جعل (٢) النّحاه الأشياء الّتى يضمر حرف الشّرط بعدها خمسه أشياء، أشار المصنّف إلى ذلك (٣) بقوله: [و أمّا العرض (۴) كقولك: ألا تنزل عندنا تصب خيرا]أى إن تنزل تصب خيرا [فمولّد (۵) من الاستفهام]و ليس (۶) شيئا آخر برأسه، لأنّ (٧) الهمزه فيه للاستفهام دخلت على فعل منفىّ، و امتنع حملها على حقيقه الاستفهام للعلم (٨) بعدم النّزول مثلا، فتولّد عنه (٩) بمعونه قرينه الحال عرض النّزول على المخاطب و طلبه منه. [و يجوز]تقدير الشّرط [فى

أى فى الكلام الطّلبىّ، و هو متعلّق بقوله: «ظاهرا» الّذى هو خبر «يكون» .

جواب عن سؤال مقدّر، و تقريره: أن يقال: إنّ المصنّف قد ذكر أنّ الأمور الّتى يقدّر الشّرط بعدها أربعه، مع أنّ النّحاه عدّوها خمسه، بزياده العرض، فما وجه مخالفه المصنّف لهم؟ و حاصل الجواب: إنّ العرض لمّا كان مولّدا من الاستفهام، و ليس مستقلّا، كان داخلا فيه فذكر الاستفهام مغن عنه، و النّحاه نظروا إلى التّفصيل فعدّوها خمسه، و إن كانت ترجع إلى الأربعه.

أى إلى ردّ ذلك، أى إلى ردّ جعلها خمسه، و أنّه كان عليهم أن يجعلوها أربعه، لأنّ العرض مولّد من الاستفهام.

أى و هو طلب الشّىء طلبا بلا حثّ و تأكيد.

جواب عن قوله: «و أمّا العرض» .

أى و ليس العرض شيئا آخر.

أى علّه لعدم العرض غير الاستفهام، و حاصل الكلام فى المقام: إنّ الهمزه فى المثال المذكور للاستفهام دخلت على فعل منفىّ، و يمنع حمله على حقيقه الاستفهام عن عدم النّزول للعلم به فحمل على الإنكار لعدم النّزول، فتولّد منه عرض النّزول على المخاطب، و طلبه منه.

علّه لامتناع حملها على الاستفهام الحقيقىّ، لأنّه إنّما يكون عند الجهل.

أى فتولّد عن العلم بعدم النّزول، و قيل: فتولّد عن الامتناع المذكور عرض النّزول على المخاطب، و طلب النّزول من المخاطب.

غیرها]أی فی غیر (۱) هذه المواضع [لقرینه]تدلّ علیه (۲) [نحو: أَمِ اِتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِیٰاءَ فَاللّٰهُ هُوَ اَلْوَلِیُّ (۱)(۳) ، أی إن أرادوا أولیاء بحقّ (۴)]فاللّه هو الولیّ الّذی یجب أن یتولّی (۵) وحده، و یعتقد أنّه المولی و السّیّد، و قیل (۶) : لا شکّ أنّ قوله: أَمِ اِتَّخَذُوا إنکار توبیخ، بمعنی أنّه لا ینبغی أن یتّخذ من دونه أولیاء، و حینئذ یترتّب علیه قوله تعالی: فَاللّٰهُ هُوَ اَلْوَلِیُّ من غیر تقدیر شرط، کما یقال: لا ینبغی أن یعبد

و کیف کان ففی المثال المذکور إنکار عدم النّزول یتضمّن طلب النّزول و عرضه علی المخاطب، فیکون اللّفظ الموضوع لطلب الفهم مستعملا فی طلب الحصول.

أی بعد غیر غیر هذه المواضع الأربعه الّتی جزم فیها المضارع.

أی علی تقدیر الشّرط، هذا بخلاف تلک الأربعه فإنّها نفسها قرینه علی تقدیر الشّرط.

و القرینه علی تقدیر الشّرط هی الفاء فی قوله تعالی: فَاللّٰهُ هُوَ اَلْوَلِیُّ، فالفاء الدّاخله علی الجمله الاسمیّه تدخل فی تلک الحاله علی جواب الشّرط مع دلاله الاستفهام فی الجمله قبلها علی إنکار اتّخاذ سواه تعالی ولیّا.

فالحاصل إنّ قوله: فَاللّٰهُ هُوَ اَلْوَلِیُّ دلیل لجواب الشّرط المحذوف لا نفس الجواب، و الجواب الحقیقیّ هو یجب أن یتولّی وحده، و ذلک لأنّ ولایته سبحانه و تعالی ثابت فی نفس الأمر مطلقا، و لا یتوقّف علی شیء، و حینئذ فإراده الولیّ لا تکون سببا فی کون اللّه تعالی هو الولیّ، فلا معنی لتعلیقه علی ذلک الشّرط.

و تعریف المسند و ضمیر الفصل لقصر الأفراد، کما یشیر إلیه قول الشّارح، فاللّه هو الّذی یجب أن یتولّی وحده، لأنّ الآیه نزلت فی حقّ المشرکین القائلین بشرکه الغیر مع اللّه فی کونه ولیّا معبودا بالحقّ.

أی بلا فساد و لا خلل وصفا و ذاتا، لا حالا و لا مآلا.

أی یتّخذ ولیّا وحده، ثمّ قوله: «و یعتقد» عطف تفسیر لقوله: «أن یتولّی» .

و هذا القول مقابل لقول المصنّف حیث یجعل المصنّف الفاء فی الآیه رابطه لجواب شرط مقدّر، و هذا القیل یجعل الفاء للتّعلیل، و لیست عاطفه لجمله علی جمله أخری و لا حاجه إلی تقدیر الشّرط.

۱- ۱) سوره الشّوری:۹.

غير اللّه، فاللّه هو المستحقّ للعباده، و فيه (۱) نظر، إذ ليس (۲) كلّ ما فيه معنى الشّىء حكمه حكم ذلك الشّىء، و الطّبع المستقيم شاهد صدق على صحّه قولنا: لا تضرب زيدا فهو أخوك، بالفاء بخلاف أتضرب زيدا فهو أخوك، استفهام إنكار، فإنّه لا يصحّ إلّا بالواو الحاليّه.

و حاصل هذا القيل: إنّ الاستفهام هنا إنكارىّ، بمعنى النّفى، و النّفى هنا يصحّ أن يترتّب عليه ما بعد الفاء ترتّب العلّه على المعلول، و السّبب على المسبّب، إذ لا شكّ أنّه لو قيل: لا ينبغى أن يتّخذ غير اللّه وليّا بسبب أنّ اللّه هو الولىّ بحقّ، كان المعنى صحيحا، و حينئذ فلا داعى لتقدير الشّرط لعدم الحاجه إليه، و حينئذ فالفاء للسّببيّه عطفت جمله السّبب على المسبّب.

أى فى ذلك القيل نظر.

أى ليس كلّ لفظ فيه معنى لفظ آخر حكمه لحكم لفظ آخر، أى ليس الاستفهام الإنكارىّ كالنّفى مطلقا، و فى جميع الأحكام مثلا الهمزه الّتى للإنكار فى قوله: أَمِ اِتَّخَذُوا، و إن كان فيها معنى لا ينبغى، لكن ليس حكمها حكم لا ينبغى، لأنّ الفاء بعد لا ينبغى للتّعليل بخلافها بعد أَمِ اِتَّخَذُوا.

و بعباره أخرى: أنّه سلّمنا أنّ الاستفهام الإنكارىّ فى الآيه بمعنى لا ينبغى، و سلّمنا أنّ الفاء بعد لا ينبغى عاطفه، و لكن لا نسلّم استلزامه كون الفاء فى الاستفهام الإنكارىّ أيضا عاطفه، لأنّ كلّ لفظ فيه معنى لفظ آخر، لا يجرى عليه جميع أحكام هذا اللّفظ، فإنّا نرى أنّ الإتيان بالفاء التّعليليّه العاطفه يصحّ بعد الفعل المنفىّ الّذى هو بمعنى لا ينبغى، و لكن لا يصحّ بعد الاستفهام الإنكارىّ الّذى هو أيضا بهذا المعنى مثلا يصحّ أن يقال: لا تضرب زيدا فهو أخوك، أى لا ينبغى لك أن تضربه بسبب أنّه أخوك، و لا يصحّ أن يقال: أتضرب زيدا فهو أخوك، مع أنّ هذا أيضا بالمعنى المذكور.

و الشّاهد على ذلك هو الذّوق السّليم و الوجدان لا البرهان، فمن ذلك نستكشف أنّ مجرّد اتّحاد اللّفظين فى معنى لا يستلزم اشتراكهما فى جميع الأحكام.

ففى المقام أيضا نقول: إنّ مجرّد اتّحاد قولنا: لا ينبغى أن يتّخذ وليّا، فاللّه هو

[و منهـا]أى من أنـواع الطّلب [النّـداء]و هـو طلب الإقبـال (١) بحرف نـائب منـاب أدعو (٢) لفظـا أو تقـديرا (٣) [و قد تسـتعمل صيغته]أى صـيغه النّـداء [فى غير معنـاه]و هو طلب الإقبـال [كالإـغراء (۴) فى قولـک لمن أقبـل (۵) يتظلّم: يـا مظلوم]قصـدا إلى إغرائه، و حثّه على زياده التّظلّم و بثّ الشّكوى، لأنّ الإقبال حاصل [و الاختصاص (۶)

الولىّ، مع قوله تعـالى: أَمِ اِتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيٰاءَ فَاللّٰهُ هُوَ اَلْوَلِيُّ لا يوجب أن تكون الفاء عاطفه تعليليّه فى الآيه، كما فى المثال المتّحد معها معنى، و الشّاهد على ذلك هو الذّوق، و السّرّ فى ذلك إنّ الاستفهام الإنكارىّ مآل معناه و مرجعه إلى عدم الانبغاء لا معناه الطّلبىّ، فإنّه هو طلب حصول شىء فى الذّهن، و هذا لا يلائم الفاء التّعليليّه.

[و منها النّداء]

@

[و منها النّداء]

اشاره

أى طلب المتكلّم إقبـال المخاطب حسّا، أو معنى، فالأوّل مثل يا زيـد، و الثّانى نحو: يا جبال، و يا سـماء، و المراد الطّلب اللّفظىّ، لأنّه هو الّذى من أقسام الإنشاء.

أى ليس هـذا الحرف بمعنى أقبـل، كمـا يتوهّم من قولهم: إنّه لطلب الإقبـال، بل هو نائب مناب أدعو، و هـذا هو السّـرّ فى عـدم انجزام المضارع بعده بأن المضمره، و لو كان بمعنى أقبل لكان ذلك جائزا.

مثل: يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هٰذا.

و هو الحثّ و التّرغيب على لزوم الشّىء.

أى يظهر ظلم أحـد عليه، و يبثّ الشّـكوى به، فيا مظلوم ليس لطلب الإقبال، أى ليس لطلب إقبال المتظلّم إليك، لكونه حاصـلا، بل الغرض الإغراء، أى حثّه على لزوم زياده التّظلّم و كثره الشّكوى.

و هو فى الأصـل قصـر الشّـىء على الشّـىء، و فى اصـطلاح أئمّه العلوم العربيّه: تخصـيص حكم علّق بضـمير باسم ظاهر، صورته صوره منـادى، أو معرّف بـأل أو بالإضافه أو بالعلميّه، كما فى نحو: أنا أفعل كـذا أيّها الرّجل، و نحن العرب أسـخى من بـذل، و نحن معاشر الأنبياء لا نورّث، بنا تميما يكشف الضّباب.

فى قولهم: أنا أفعل كـذا أيّها الرّجل (١)]فقولنا: أيّها الرّجل أصله (٢) تخصيص المنادى بطلب إقباله عليك، ثمّ جعل (٣) مجرّدا عن طلب الإقبال، و نقل (۴) إلى تخصيص مدلوله (۵) من بين أمثاله بما نسب (۶) إليه. إذ (٧) ليس المراد بأىّ و وصفه (٨)

أنا مبتـدأ، و جمله أفعل كـذا خبره، و أىّ مبنىّ على الضّمّ فى محلّ نصب مفعول لمحـذوف وجوبا، أى أخصّ، و «الرّجل» بالرّفع نعت لأىّ باعتبـار لفظهـا، و الجمله فى محـلّ نصب على الحـال، و المنادى فى الحقيقه هو الرّجل، و أىّ وصـله لنـدائه، و مفيـده لتخصيص المنادى بطلب الإقبال الّذى مستفاد من يا.

أى أصل «أيّها الرّجل» تخصيص المنادى بطلب إقباله عليك.

أى جعل «أيّها الرّجل» مجرّدا عن طلب الإقبال، أى بنقله لمطلق التّخصيص، لأنّ المتكلّم لا يطلب إقبال نفسه.

أى نقل بعد التّجريد عن طلب الإقبال إلى تخصيص مدلوله بما نسب إليه.

أى مدلول «أيّها الرّجل» و هو ذات المتكلّم هنا المعبّر عنها بالضّمير.

أى بالحكم الّذى إليه و ربط به كافعل كذا فى المثال المذكور.

علّه لقوله: «و نقل إلى تخصيص مدلوله» ، و إنّما نقل عن أصله لما ذكر من أنّ المراد من أىّ و وصفها ما دلّ عليه ضمير المتكلّم السّابق، و لم يرد به المخـاطب فقولنـا: «يـا أيّهـا الرّجل» صورته صوره النّـداء، و ليس بنـداء، و حينئـذ فلا يجوز فيه إظهار حرف النّداء، لأنّه لم يبق فيه معنى النّداء أصلا لا حقيقه، كما فى يا زيد، و لا مجازا فى المتعجّب منه، و المندوب فإنّهما منادى دخلهما معنى التّعجّب و التّفجّع، فمعنى يا للماء، احضـر أيّها الماء، حتّى يتعجّب منک، و معنى يا محمّداه، احضـر فأنا مشتاق إليک، فلمّا لم يبق فى الكلام معنى النّداء أصلا، لا وجه لذكر أداته.

و هو الرّجل فى المثال المذكور، لأنّه بمعنى الكامل المختصّ.

المخاطب بمنادی، بل ما دلّ علیه ضمیر المتکلّم، فأیّها مضموم (۱) و الرّجل مرفوع، و المجموع فی محلّ االنّصب علی أنّه حال، و لهـذا قال: [أی متخصّـِصا (۲)]أی مختصّا [من بین الرّجال]و قـد تسـتعمل صـیغه النّداء فی الاسـتغاثه (۳) نحو: یـا اللّه (۴) . و التّعجّب (۵) نحو: یا للماء (۶) ، و التّحسّر (۷) و التّوجّع، کما فی نداء الأطلال (۸) و المنازل، و المطایا و ما أشبه ذلک (۹)

أی مبنیّ علی الضمّ، لأنّه نکره مقصوده فی محلّ نصب بفعل محذوف وجوبا تقدیره أخصّ.

أی أنا أفعل کـذا حال کونی متخصّـِصا بهـذا الفعل من بین الرّجال، لما فی ذلک من الصّـِعوبه، و تفسـیر الشّارح بقوله: «مختصّا» إشاره إلی أنّ کثره الحروف فی قول المصنّف لا تدلّ علی زیاده التّخصیص، فالمعنی واحد.

علی سبیـل المجـاز المرسـل، من بـاب اسـتعمال مـا للأـعمّ فی الأخصّ، و ذلک لأنّ صـیغه النّـداء موضوعه لمطلق طلب الإقبال، فاستعملت فی طلب الإقبال الخاصّ، أی الإغاثه فقطّ.

قوله: «یا اللّه» أی یا اللّه أقبل علینا لإغاثتنا من شدائد الدّنیا و الآخره.

العلاقه بینه و بین النّداء المشابهه من جهه أنّه ینبغی الإقبال علی کلّ من المنادی و المتعجّب منه

یقال ذلک عند مشاهده کثرته، أو کثره حلاوته، أو برودته، فکأنّه لغرابه الکثره المذکوره یدعوه، و یستحضره لیتعجّب منه.

العلاقه بین هذه الأشیاء و بین النّداء المشابهه فی کون کلّ ینبغی الإقبال علیه بالخطاب للاهتمام به و امتلاء القلب بشأنه.

أمثله للتّحسّر، و مثال التّوجّع: یا مرضی و یا سقمی، و الأطلال جمع طلل، و هو ما شخّص من آثار الدّیار.

عطف علی الإغاثه، و ذلک کالنّدبه و هی نداء المتوجّع منه، أو المتفجّع علیه، کقولک: یا رأساه، و یا محمّداه، کأنّک تدعوه، و تقول له: تعال فأنا مشتاق إلیک.

[ثمّ الخبر (١) قد يقع موقع الإنشاء (٢) إمّا للتّفاؤل]بلفظ الماضيّ دلاله على أنّه كأنّه وقع، نحو: وفّقك اللّه للتّقوى، [أو لإظهار الحرص فى وقوعه (٣) كما مرّ]فى بحث الشّرط، من أنّ الطّالب إذا عظمت رغبته فى شيء يكثر تصوّره إيّاه، فربّما يخيّل (۴) إليه حاصلا، نحو: رزقنى اللّه لقاءك [و الدّعاء (۵) بصيغه الماضيّ من البليغ]كقوله: رحمه اللّه [يحتملهما] أى التّفاؤل و إظهار الحرص، و أمّا غير البليغ فهو ذاهل عن هذه الاعتبارات.

[وقوع الخبر موقع الإنشاء إمّا للتّفاؤل أو لإظهار الحرص]

@

[وقوع الخبر موقع الإنشاء إمّا للتّفاؤل أو لإظهار الحرص]

اشاره

أى الكلام الخبرىّ، و هو ما يدلّ على نسبه خارجيّه تطابقه أو لا تطابقه.

أى يقع مجازا لعلاقه الضّديّه أو غيرها ممّا سيأتى بيانه قريبا. أى يقع موقع الإنشاء و هو الكلام الّذى لم يقصد مطابقته لنسبته الخارجيّه، و لا عدم مطابقته لما لا نسبه له خارجا، و إنّما توجد نسبته بنفسه. و الحاصل: إنّ الخبر قد يقع موقع الإنشاء إمّا للتّفاؤل، أى إدخال السّرور على المخاطب، كأن يقصد طلب الشّىء، ثمّ صيغه الأمر هى الدّالّه عليه، إلاّ أنّه يعدل عنها إلى صيغه الماضىّ الدّالّه على تحقّق الوقوع تفاؤلا تحقّقه نحو: وفّقك اللّه للتّقوى، فعبّر بالفعل الماضىّ الدّالّ على تحقّق الحصول موضع الإنشاء، لإدخال السّرور على المخاطب بتحقّق حصول التّقوى.

ضمّن الحرص معنى الرّغبه فلذا عدّه بفى، و لم يعدّه بعلى، و يشير للتّضمين المذكور قول الشّارح: إذا عظمت رغبته. فمعنى العباره حينئذ: أو لإظهار المتكلّم رغبته فى وقوع المطلوب.

أى فربّما يخيّل غير الحاصل حاصلا، و حاصله إنّ الطّالب لشىء إذا عظمت رغبته فيه كثر تصوّره له، انتقشت صوره مطلوبه فى خياله، فيخيّل له أنّ مطلوبه غير الحاصل حاصل فى زمان ماض، فيعبّر بالماضى المفيد للحصول للدّلاله على الحرص فى وقوعه، لأنّ التّعبير بصيغه الحصول يفهم منها تخيّل الحصول الملزوم لكثره التّصوّر الملزوم لكثره الرّغبه و الحرص فى وقوعه.

قوله: «و الدّعاء مبتدأ» ، و قوله: «يحتملهما» خبره، و أشار المصنّف بذلك إلى أنّ إظهار الحرص و التّفاؤل لا تنافىّ بينهما، فللبليغ إظهارهما معا فى التّعبير بصيغه الماضى عن الطّلب، و له استحضار أحدهما، فقوله: «رحمه اللّه» يحتمل أن يريد التّفاؤل بوقوع الرّحمه للمخاطب قصدا لإدخال السّرور عليه، أو يريد إظهار الحرص فى الوقوع حيث عبّر بالماضى

[أو للاحتراز (١) عن صوره الأمر]كقول العبد للمولى: ينظر المولى إلىّ ساعه، دون انظر، لأنّه فى صوره الأمر (٢) و إن قصد به الدّعاء أو الشّفاعه [أو لحمل المخاطب على المطلوب (٣) بأن يكون]المخاطب [ممّن لا يحبّ أن يكذّب الطّالب]أى ينسب (۴) إليه الكذب، كقولك لصاحبك الّذى لا يحبّ تكذيبك: تأتينى غدا (۵) مقام ائتنى (۶) تحمله (٧) بألطف وجه على الإتيان، لأنّه إن لم يأتك غدا صرت كاذبا من حيث الظّاهر (٨) ، لكون كلامك فى صوره الخبر

لكثره التّصوّر الناشئ عن كثره الرّغبه قضاء لحقّ المخاطب، أو يريدهما معا. فقوله: «أمّا غير البليغ فهو ذاهل. . .» أى فهو غافل عن الاعتبارات المناسبه لمقامات إيراد الكلام، و إنّما يقول ما يسمع من غير ملاحظته فيه خصوصيّه من الخصوصيّات.

[أو للاحتراز عن صوره الأمر]

@

[أو للاحتراز عن صوره الأمر]

عطف على قوله: «للتّفاؤل» أى أو الخبر قد يقع موقع الإنشاء، للاحتراز عن صوره الأمر.

المشعر بالاستعلاء المنافىّ للأدب، و إن كان دعاء أو شفاعه فى الحقيقه.

أى أو يقع الخبر موقع الإنشاء لحمل المتكلّم المخاطب على المطلوب، أى على تحصيل المطلوب، لكن لا بسبب إظهار الرّغبه، بل بسبب كون المخاطب لا يحبّ تكذيب المتكلّم، فالباء فى قوله: «بأن يكون» للسّببيّه، و الحاصل: إنّه قد يعبّر بالخبر موضع الإنشاء لأجل حمل المخاطب و هو السّامع على تحصيل المطلوب لكون المخاطب لا يحبّ تكذيب المتكلّم، فلمّا يلقى له الكلام الخبرىّ المقصود منه الإنشاء يسعى و يبادر فى تحصيل المطلوب خوفا من نسبه المتكلّم للكذب، و الفرض أنّ المخاطب لا يحبّ ذلك قوله: «أن يكذّب الطّالب» بصيغه المبنىّ للمفعول مع تشديد الذّالّ، و رفع الطّالب.

أى هذا التّفسير إشاره إلى أنّ قوله: «أن يكذّب» فى عباره المتن على صيغه المجهول من باب التّفعيل.

أى بلفظ الإخبار.

أى بلفظ الإنشاء، أعنى الأمر.

أى أنت تحمل صاحبك على الإتيان بوجه لطيف.

لأنّك قد أخبرت ظاهرا عن إتيانه غدا، فلو لم يأتك يصبح كلامك غير مطابق للواقع، فصرت كاذبا، و هو لا يحبّ أن تصير كذلك. بحيث لا يبالى عن صيروره نفسه مخالفا

[تنبيه: الإنشاء كالخبر فى كثير (۱) ممّا ذكر فى الأبواب الخمسه السّابقه]يعنى أحوال الإسـناد و المسند إليه، و المسند و متعلّقات الفعل و القصـر [فليعتبره]أى ذلك الكثير الّذى يشارك فيه الإنشاء الخبر [النّاظر (۲)]بنور البصيره فى لطائف الكلام، مثلا الكلام الإنشائىّ أيضا إمّا مؤكّد (۳) أو غير مؤكّد (۴) و المسند إليه فيه إمّا محذوف (۵) أو مذكور، إلى غير ذلك (۶)

لأمرك، و لكن يحترز من أن تجعل منسوبا إلى الكذب، لفرط محبّته لك، و إنّما قال: من حيث الظّاهر، إذ من حيث نفس الأمر، لا مجال للكذب، لأنّ كلامك فى المعنى إنشاء، و الصّدق و الكذب من أوصاف الخبر، ثمّ استعمال الخبر فى موقع الإنشاء فى جميع هذه الصّور مجاز لاستعماله فى غير ما وضع له، بعلاقه الإطلاق و التّقييد، أو بعلاقه المشابهه.

أمّا الأوّل: فلأنّ اللّفظ الموضوع للمقيّد قد استعمل فى المطلق.

و أمّا الثّانى: فلأنّ الأنشاء يباين الخبر، إلاّ أنّ غير الحاصل شبّه بالحاصل فى تحقّق الوقوع، و إن كان غير حقيقىّ، بل فرضىّ لأجل التّفاؤل أو إظهار غايه الحرص، ثمّ استعمل اللّفظ الموضوع للمشبّه به فى المشبّه، و السّرّ فى ذلك أنّ معنى «وفّقك اللّه» مثلا عندهم إيجادىّ لا وقوعىّ، فقد انعدم معناه الخبرىّ عند وقوعه موقع الإنشاء رأسا، و لم يبق مقيّد و لا قيد، فلا يجرى اعتبار علاقه الإطلاق و التّقييد.

و إنّما قال: «فى كثير» لأنّ الإنشاء قد لا يكون كالخبر فى بعض أحواله كالتّقييد بالشّرط، فإنّ الشّرط يحتمل الصّدق و الكذب، بخلاف الإنشاء و كذا مسند الإنشاء غالبا لا يكون إلاّ مفردا، بخلاف مسند الخبر، فإنّه قد يكون جمله.

بالرّفع فاعل ليعتبر.

أى فإنّ الإسناد الإنشائىّ أيضا إمّا مؤكّد كما إذا كان المخاطب بعيدا من الامتثال، أو كان قريبا منه، و لكن نزّل منزله البعيد لما فيه من أمارات البعد، كاشتغاله فى أمور تنافى المسارعه فى الامتثال، فيقال له على الفرضين: أكرمنّ زيدا.

كما إذا كان قريبا من الامتثال أو بعيدا منه، و لكن نزّل منزله القريب، فيقال له: أكرم زيدا.

كما يقال: قائم بعد السّؤال، هل زيد قائم أو قاعد، أو مذكور نحو زيد قائم.

ككونه مؤخّرا، نحو: هل قام زيد، أو مقدّما نحو: أزيد قام.

[الفصـل و الوصل (۱)]بدأ (۲) بـذكر الفصل لأنّه (۳) الأصـل، و الوصـل طار، أى عارض عليه (۴) حاصل (۵) بزياده حرف من حروف العطف، لكن (۶) لمّا كان الوصل

[الفصل و الوصل]

@

[الفصل و الوصل]

اشاره

من أسرار البلاغه العلم بمواطن الفصل و الوصل فى الكلام، أى العلم بما ينبغى أن يصنع فى الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترک العطف فيها.

و قال بعض: «البلاغه معرفه الفصل من الوصل» و ذلک لغموض هذا الباب، و دقّه مسلكه، و هو الباب السّابع من الفنّ الأوّل.

أى بدأ المصنّف فى التّقسيم بذكر الفصل حيث قال: الفصل و الوصل.

أى الفصـل بمعنى عـدم العطف هو الأصل حيث لا يفتقر فيه إلى زياده بشـیء، بخلاف الوصل حيث إنّه مفتقر إلى زياده شـیء، أعنى حرف العطف، و معلوم أنّ ما يفتقر فيه إلى زياده حرف فرع عمّا لا يفتقر فيه إلى شیء.

أى على الفصل.

تعليـل فى المعنى لمـا قبله، أى لأنّ الوصـل حاصـل بزيـاده حرف من حروف الوصـل على الجملتين، و ذلـک الحرف ليس من الحروف الأصليّه، و إنّما زيد بين اللّفظين ليوصل به أحدهما إلى الآخر.

هذا استدراک لدفع ما يتوهّم من الكلام السّابق، و تقريب التّوهّم: أنّه حيث كان الفصل هو الأصل، فلماذا لم يقدّمه فى التّعريف أيضا.

و حاصـل الـدّفع: إنّ تقـديم الوصـل على الفصـل فى التّعريف فبالنّظر إلى شـیء آخر، و هو أنّه لمّا كان الفصل ترک العطف، و التّرک عـدم و الأعدام لا تعرف إلّا بملكاتها، قدّم تعريف الوصل لكونه بمنزله الملكه، و الحاصل إنّ تعريف الوصل وجودىّ، و تعريف الفصل عـدمىّ، و لا شکّ أنّ الوجود فى التّصوّر مقدّم على العدم، فقدّمه فى الذّكر أيضا، ليكون ما فى الذّكر موافقا لما فى التّصوّر.

بمنزله (۱) الملکه و الفصل بمنزله عدمها، و الأعدام إنّما تعرف بملکاتها، بدأ فی التّعریف بذکر الوصل، فقال: [الوصل عطف بعض (۲) الجمل علی بعض، و الفصل ترکه]أی ترک (۳) عطفه علیه

زاد المنزله، لأنّ الفصل و الوصل أمران اعتباریان عارضان لنوع من الکلام، و تقابل العدم و الملکه إنّما یکون فی الأمور الموجوده فی الخارج، لا فی الأمور الاعتباریّه، فلذا قال: «کان الوصل بمنزله الملکه، و الفصل بمنزله عدمها» .

اعلم أنّ للملکه فردین: الأوّل: ما من شأنه أن یقوم بالشّیء باعتبار جنسه بأن یکون جنسه شأنه أن یقوم به ذلک الأمر، کالبصر لأفراد الحیوان.

و الثّانی: ما من شأنه أن یقوم بالشّیء باعتبار شخصه کالعلم لأفراد الإنسان، و لا شکّ أنّ الجملتین شأنهما الوصل جنسا، و قد لا یکون شأنهما الوصل شخصا بأن کان بینهما کمال الانقطاع، فقول الشّارح: «بمنزله الملکه» ، إنّما زاد لفظه «منزله» نظرا للفرد الثّانی، و قوله فی المطوّل: (فبینهما تقابل العدم و الملکه) بإسقاط المنزله ناظر إلی الفرد الأوّل علی ما قیل.

أی الوصل فی الاصطلاح: هو عطف بعض الجمل علی بعض، و فی اللّغه: ضدّ الافتراق الّذی هو معنی الفصل فیها.

لم یقل: عطف جمله علی جمله، و قال: «عطف بعض الجمل علی بعض» لیشمل العطف الواقع بین جملتین فقطّ، و الواقع بین الجمل المتعدّده کعطف جملتین علی جملتین مثلا، و ظاهر تعریفه للفصل و الوصل أنّهما لا یجریان فی المفردات، و لیس کذلک، بل الفصل و الوصل، کما یجریان فی الجمل یجریان فی المفردات، و لا یختصّان بالجمل، کما یوهمه کلام المصنّف.

التّفسیر إشاره إلی ردّ ما یقال: إنّ ما ذکره المصنّف من أنّ الفصل ترکه، لا یصحّ لصدقه علی ترک العطف فی الجمله الواحده المبتدأ بها.

وجه الرّدّ: إنّ الضّمیر فی قوله: «ترکه» لا یکون راجعا إلی العطف المطلق، بل راجع إلی عطف بعض الجمل علی البعض، علی ما هو المتفاهم عرفا، فإذا لا مجال لدعوی صدقه علی ترکه فی جمله واحده مبتدأ بها، فإنّ المتبادر من العباره علی التّقدیر المذکور أن یکون فی الکلام ما یمکن أن یعطف علیه، فترک فیه العطف، و الجمله الواحده ممّا لا یمکن العطف فیه.

ص :۵۲

[فإذا (۱) أتت جمله بعد جمله فالأولى إمّا أن يكون لها (۲) محلّ من الإعراب أو لا (۳) ، و على الأوّل]أى على تقدير أن يكون للأولى محلّ من الإعراب [إن قصد تشريک الثّانيه لها] أى للأولى (۴) [فى حكمه]أى فى حكم الإعراب (۵) الّذى لها، مثل

أى رتّب المصنّف على التّعريف بيان الأحكام، فقوله: «فإذا أتت جمله. . .» إشاره إلى معرفه الحكم بعد معرفه الشّىء، أى إذا عرفت ما ذكرناه من تعريف الفصل و الوصل فاستمع أحكامهما، و هى أنّه إذا أتت جمله بعد جمله، «فالأولى» المراد بالأولى الأولى الإضافىّ لا الحقيقىّ، لأنّ العطف قد يكون بين أكثر من جملتين.

أى الأولى «محلّ من الإعراب» بأن تكون فى محلّ رفع كالخبريّه أو نصب كالمفعوليّه أو جرّ كالمضاف إليها.

أى بأن لا يكون لها محلّ من الإعراب كالاستئنافيّه و المعترضه، و الّتى يجاب بها القسم و التّفسيريّه، و الّتى تقع جوابا لشرط غير جازم مطلقا أو جازم و لم تقترن بالفاء، و لا بإذا الفجائيّه، و ما تكون تابعه لأحد ما لا محلّ لها من الإعراب.

و حاصل كلامه: أنّه إذا أتت جمله بعد جمله، فإن لم يكن للأولى محلّ من الإعراب، فسيأتى حكمها، و إن كان لها محلّ من الإعراب، و لم يقصد تشريک الثّانيه لها فى حكمه، فيجب الفصل، و إن كانت الشّركه موجوده فى الواقع، كما فى الخبر بعد الخبر، و الصّفه بعد الصّفه، و نحوهما، إذ مجرّد وجود شىء فى الواقع لا يستلزم اعتباره، و ذلک لأنّ الوصل يضادّ مقصوده، و إن قصد تشريک الثّانيه لها فيجب العطف، لأنّ الفصل حينئذ ينافى مقصوده، لكن العطف إن كان بغير الواو و ما بمعناه فهو صحيح فى نفسه، و مقبول عند البلغاء سواء كان بين الجملتين جهه جامعه غير خصوصيه فى معنى حرف العطف أم لا، و إن كان بالواو أو نحوه ممّا يجىء بمعناه، فشرط كونه مقبولا عند البلغاء أن يكون بينهما جهه جامعه، و إلّا فيكون مردودا عندهم و إن كان صحيحا فى نفسه و مقبولا عند الأوساط.

أى الإعراب عباره عن الحركات و ما ينوب منابها من الحروف كالألف و الياء و الواو، و المراد بالحكم هنا الحال الموجب للإعراب مثل كونها خبرا لمبتدأ، فإنّه يوجب الرّفع، و كونها حالا أو مفعولا، فإنّه يوجب النّصب، فإضافه الحكم إلى الإعراب من إضافه السّبب إلى المسبّب.

كونها خبر مبتدأ أو حالا أو صفه، أو نحو ذلك (۱) [عطفت]الثّانيه [عليها]أى على الأولى (۲) ، ليدلّ العطف على التّشريك المذكور [كالمفرد (۳)]فإنّه إذا قصد تشريكه لمفرد قبله فى حكم إعرابه من كونه (۴) فاعلا أو مفعولا، أو نحو ذلك (۵) وجب عطفه (۶) عليه، [فشرط كونه]أى كون عطف الثّانيه على الأولى [مقبولا (۷) بالواو

أى ككونها مفعولا، كما فى نحو: ألم تعلم أنّى أحبّك و أكرمك، و مثال كونها خبرا نحو: زيد يعطى و يمنع، و مثل كونها حالا نحو: جاء زيد يعطى و يمنع، و مثال كونها صفه نحو: مررت برجل يعطى و يمنع.

أى يجب العطف سواء كان بالواو أو بغيرها لكنّه لو كان بالواو فشرط قبوله عند البلغاء وجود الجهه الجامعه بين الجملتين.

إنّما شبّه المصنّف عطف الجمله الّتى لها محلّ من الإعراب بالمفرد فى كيفيّه العطف، لأنّ الأصل و الغالب فى مثل هذه الجمله أن تكون واقعه موقع المفرد و مؤوّله به، و إنّما قلنا: الغالب كذا، لأنّ الجمله الواقعه خبر الضّمير الشّأن لها محلّ من الإعراب، و لكن ليست فى محلّ مفرد و لا مؤوّله به.

أو نقول: إنّما شبّهها به لكونها واقعه موقعا يكون الأصل وقوع المفرد فيه، و إن لم تكن هذه الجمله مؤوّله به فلا يرد النّقض بالجمل الواقعه خبر الضّمير الشّان، لأنّ الأصل فى الخبر هو الإفراد، فهذه الجمله وقعت موقع يكون الأصل أن يقع المفرد فيه، فإذا لا نحتاج إلى اعتبار الغلبه.

أى المفرد السّابق فاعلا أو مفعولا أو حالا.

ككونه تمييزا أو مفعولا له أو مفعولا فيه.

أعنى وجب عطف المفرد الثّانى على المفرد الأوّل، أى غالبا، لأنّه يجوز تركه فى الأخبار، و كذا فى الصّفات المتعدّده مطلقا، أى قصد التّشريك أو لم يقصد، نحو: زيد كاتب شاعر، أو زيد الكاتب الشّاعر، بل تركه فيهما أحسن.

[شرط الوصل كون العطف مقبولا بالواو]

@

[شرط الوصل كون العطف مقبولا بالواو]

أى مقبولا عند البلغاء.

و نحوه (١) أن يكون بينهما]أى بين الجملتين [جهه جامعه نحو: زيد يكتب و يشعر]، لما بين الكتابه و الشّعر من التّناسب الظّاهر (٢) [أو يعطى و يمنع]لما بين الإعطاء و المنع من التّضادّ (٣) ، بخلاف نحو: زيد يكتب و يمنع، أو يعطى و يشعر (۴) ، و ذلك (۵) لئلّا يكون الجمع بينهما (۶) كالجمع بين الضّبّ و النّون، و قوله: و نحوه،

أى ما يكون بمعنى الواو مجازا، مثل أو و الفاء، فإنّهما قد يجيئان بمعنى الواو.

لأنّ كلّا منهما تأليف كلام فإنّ المراد بالكتابه هنا إنشاء النّثر، كما أنّ المراد بالشّعر إنشاء النّظم، فهذا التّناسب يوجب اجتماعهما فى المفكّره عند أربابهما، فالجامع هنا قياسىّ باعتبار المسندين، و أمّا باعتبار المسند إليهما، فعقلىّ على ما سيجىء، ثمّ الجامع يتفاوت بحسب المقامات، فربّ جامع فى مقام لا يصلح جامعا فى مقام آخر، فإن كنت فى مقام دعوى أنّ الموجودات متفاوته يقبل منك قولك: الشّجر طويل و النّخله قصيره، و السّماء متعاليه و ماء البحر راكد، و هكذا، فإنّ مجرّد الاشتراك فى الشّيئيّه و الكون و الوجود يكفى فى العطف فى هذا المقام.

و لا يكفى فيما إذا كنت فى مقام مجرّد الإخبار عن حكمها فتدّبر.

و هو موجب للتّلازم فى صقع الذّهن، إذ ضدّ الشّىء أقرب خطورا بالبال عند خطوره، فهما متناسبان، و التّناسب يوجب اجتماع المتناسبين فى المفكّره، فهو جامع خيالىّ، و ذكر المصنّف مثال العطف فى الجمل عند وجود الجامع، و ترك مثال عطف المفرد على مثله عند وجود الجهه الجامعه بينهما، و مثاله: جاء زيد و ابنه، و تكلّم عمرو و أبوه، فالجهه الجامعه بين زيد و ابنه و عمرو و أبيه التّضايف، و هو أمر يوجب اجتماعهما فى المفكّره، و حينئذ فيكون الجامع بينهما خياليّا.

أى العطف فى الأمثله المذكوره غير مقبول، و ذلك لانتفاء الجامع الّذى يكون شرطا لقبول العطف، هذا بالنّسبه إلى الجمل، و بخلاف ما لو قيل فى المفردين: جاءنى زيد و حمار، أو زيد و عمرو حيث لا صداقه بينهما و لا عداوه، فإنّه لا يقبل.

أى بيان وجه اشتراط الجهه الجامعه بين الجملتين فى قبول العطف.

أى عند انتفاء الجهه الجامعه «كالجمع بين الضّبّ و النّون» فى عدم التّناسب، لأنّ النّون، و هو الحوت حيوان بحرىّ لا يعيش إلّا فى البحر، و الضّبّ حيوان برّىّ لا يشرب الماء و إذا

أراد به (۱) ما يـدلّ على التّشـريک کالفاء و ثمّ و حتّی (۲) ، و ذکره (۳) حشو مفسـد، لأنّ هذا الحکم (۴) مختصّ بالواو، لأنّ لکلّ من الفاء و ثمّ و حتّی معنی محصّلا غیر التّشریک و الجمعیّه (۵) ، فإنّ تحقّق هذا المعنی (۶) حسن العطف، و إن لم توجد جهه جامعه (۷) ،

عطش روی بالرّیح، فلا مناسبه بینهما، فمن جمع بینهما فی مکان یضحکک علیه النّاس، فکذلک عطف المفردین لا مناسبه بینهما یضحکک علیه البلغاء.

نعم عند البسطاء صحیح، بل مقبول کما أنّ الجمع بین الضّبّ و النّون عند المجانین لا قبح فیه، و قول المصنّف: «و نحوه» الظّاهر أنّه أراد به نحو الواو من حروف العطف الدّالّه علی التّشریک فی الحکم، و هذا شأن جمیع حروف العطف.

أی «نحوه» .

أی بناء علی أنّه یعطف بها الجمل کما فی قولک: فعلت معه کلّ ما أقدر علیه حتّی خدمته بنفسی أو مطلقا، لأنّ الشّرط یعتبر فی المفردات أیضا.

ثمّ إنّ الظّاهر أنّ ذکر هذه الثّلاثه، أعنی الفاء و ثمّ و حتّی إنّما هو من باب المثال لا الحصر، لأنّ الدّلاله علی التّشریک لا یختصّ بها، بل تجری فی جمیع حروف العطف، و أیضا ذکر حتّی هنا مبنیّ علی مذهب البعض، إذ سیأتی منه أنّه لا یقع فی عطف الجمل.

أی و ذکر نحوه حشو و مفسد.

أی الشّرط مخصوص بالواو، و هذا الاعتراض إنّما جاء من جعل قوله: «و نحوه» عطفا علی قوله: «بالواو» و هو غیر متعیّن، لجواز أن یکون عطفا علی قوله: «مقبولا» فیکون التّقدیر: و شرط کونه مقبولا، و کونه نحو المقبول، و المراد بنحو المقبول علی هذا أن لا یبلغ فی القبول بأن یکون مستحسنا فقطّ. و فیه نظر، لأنّ المقبول یشمل المستحسن و الکامل و الأحسن.

أی زائدا علیه، و المراد بالتّشریک التّشریک فی حکم الإعراب، و بالجمعیّه الاجتماع فی المقتضی للإعراب، و حینئذ فالعطف مرادف، و الحاصل إنّ التّشریک فی حکم الإعراب موجود فی جمیع حروف العطف، لکن ثمّ و الفاء و حتّی لها معان أخر غیر التّشریک.

أی قصد التّشریک.

أی أمر یجمعهما فی العقل أو فی الوهم أو فی الخیال، و یقرب أحدهما من الآخر، أی غیر التّشریک، إذ هو لازم لکلّ عطف بأیّ حرف کان.

بخلاف الواو (۱) [و لهذا]أی و لأنّه لا بدّ فی الواو (۲) من جهه جامعه [عیب علی أبی تمّام قوله:

لا و الّذی هو عالم أنّ النّوی (۳)

صبر (۴) و أنّ أبا الحسین کریم

إذ (۵) لا مناسبه بین کرم أبی الحسین و مراره النّوی، فهذا العطف غیر مقبول سواء جعل عطف مفرد علی مفرد، کما هو الظّاهر (۶) ، أو عطف جمله علی جمله باعتبار وقوعه موقع مفعولی-عالم (۷) -،

أی فإنّه لا یحسن العطف بها إلاّ إذا وجدت الجهه الجامعه بین المسند إلیهما و المسندین فی الجملتین، و لا یکفی لصحّه العطف مجرّد تحقّق الجامع بین المسندین فقطّ، أو المسند إلیهما فقطّ، کما صرّح به الشّارح آخر بحث الجامع.

أی فی قبول العطف بالواو.

النّوی بالنّون و الواو، کفتی بمعنی البعد و الفراق، ثمّ یحتمل أنّ الشّاعر أراد نواه أو أراد نوی غیره، أو ما أعمّ.

صبر من الصّبر بالصّاد و الرّاء بینهما الباء السّاکنه للضّروره أصله ککتف، و هو عصاره شجره مرّ، و المراد هنا الدّواء المرّ، و حینئذ فالکلام من باب التّشبیه البلیغ بحذف الکاف، أی إنّ فراق الأحبّه کالصّبر فی المراره.

و الشّاهد فی البیت کونه مشتملا علی عطف أمرین لا جامع بینهما.

علّه لقوله: «عیب» ، و قد انتصر بعض النّاس لأبی تمّام، فقال الجامع خیالیّ لتقارنهما فی خیال أبی تمّام أو وهمیّ، و هو ما بینهما من شبه التّضادّ، و أنّ مراره النّوی کالضّدّ لحلاوه الکرم، لأنّ کرم أبی الحسین حلو و یدفع بسببه ألم احتیاج السّائل، و الصّبر مرّ، و یدفع به بعض الآلام، و التّناسب موجود، لأنّ کلیهما دواء، فالصّبر دواء العلیل، و الکرم دواء الفقیر.

و قد یقال: المراد لا مناسبه ظاهره، إذ هی الّتی تعتبر فی العطف لا نفی مطلق المناسبه.

حیث إنّ أن تؤوّل مع مدخولها بالمفرد.

أی باعتبار أنّ أن مع مدخولها واقعه موقع مفعولی العلم و سادّه مسدّهما و مفعولاه أصلهما مبتدأ و خبر، فعلی هذا یکون العطف فی المقام بتأویل عطف الجمله علی الجمله

لأنّ (۱) وجود الجامع شرط فى الصّورتين و قوله (۲) : لاـ نفى لما ادّعته الحبيبه عليه من (۳) اندراس هواه، بدلاله (۴) البيت السّابق [و إلّا]أى و إن لم يقصد تشريك الثّانيه للأولى فى حكم إعرابها [فصلت]الثّانيه [عنها](۵)

باعتبار الأصل.

و قد يقال: إنّه ليس فى تأويل المفرد، إذ المفتوحه لاـ تغيّر معنى الجمله، فهى بمعنى المكسوره، و إن كانت بحسب اللّفظ مفتوحه.

هذا تعليل للتّعميم، أى إنّما عيب عليه، سواء كان العطف من قبل عطف المفرد أو الجمله، لأنّ وجود الجامع شرط فى الصّورتين، و هما عطف المفرد، و عطف الجمله، يعنى لا جامع هنا بين المتعاطفين.

أى قول أبى تمّام فى أوّل البيت: «لا» ، نفى لما ادّعته الحبيبه عليه، ف «لا» مقول القول فى محلّ نصب، و قوله: «نفى» خبر المبتدأ الّذى هو قوله: «من اندراس هواه» أى ودّه و حبّه.

هذا بيان لما ادّعته الحبيبه.

متعلّق ب «نفى» ، أى إنّما كان نفيا لما ادّعته بسبب دلاله البيت السّابق، و هو قوله:

زعمت هواك عفا الغداه كما عفا

عنها طلال باللّوى و رسوم

فاعل (زعمت) الحبيبه، و (هواك) مفعول أوّل، و الخطاب للذّات الّتى جرّدها من نفسه، أو أنّه التفت من التّكلّم للخطاب و جمله (عفا) مفعول ثان، بمعنى اندرس، و (الغداه) ظرف ل(عفا) (و عنها) بمعنى منها، أى من الدّيار حال من (طلال) مقدّمه عليه، و الطّلال بكسر الطّاء، جمع طلل كجبل و جبال، ما شخّص من آثار الدّيار و هو فاعل (عفا) الثّانى، و اللّوى بالقصر اسم موضع، و الباء فيه بمعنى فى، و الرّسوم بضمّ الرّاء جمع الرّسم كفلوس جمع فلس، ما التصق بالأرض من آثار الدّيار، و هو عطف على (طلال) و جواب القسم فى البيت الّذى ذكره المصنّف.

أى عن الأولى يعنى بأن يترك عطفها عليها، أى فصلت وجوبا، و الأولى أن يقول: لم تعطف لمناسبه قوله سابقا: «عطفت عليها» ، و المراد بالفصل ترك العطف لا ترك الحرف الّذى قد يكون عاطفا، إذ لا مانع من الإتيان بواو الاستئنافيّه.

ص :۵۸

لئلّا يلزم من العطف التّشريک (١) الّذی ليس بمقصود [نحو: وَ إِذٰا خَلَوْا إِلىٰ شَيٰاطِينِهِمْ قٰالُوا إِنّٰا مَعَكُمْ إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ (١۴) اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ (١)(٢) ، لم يعطف اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ على إِنّٰا مَعَكُمْ لأنّه (٣) ليس من مقولهم]فلو عطف عليه لزم تشريكه له، فی كونه (۴) مفعول-قالوا-فيلزم أن يكون (۵) مقول قول المنافقين، و ليس كذلک (۶) ، و إنّما قال (٧) على إِنّٰا مَعَكُمْ دون إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ لأنّ قوله: إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ

[شرط صحّه الفصل]

@

[شرط صحّه الفصل]

اشاره

أی التّشريک فی موجب الإعراب الّذی ليس بمقصود، أی لأنّ المقصود الاستئناف.

الآيه هكذا: وَ إِذٰا لَقُوا اَلَّذِينَ آمَنُوا قٰالُوا آمَنّٰا وَ إِذٰا خَلَوْا إِلىٰ شَيٰاطِينِهِمْ قٰالُوا إِنّٰا مَعَكُمْ إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ (١۴) اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيٰانِهِمْ يَعْمَهُونَ. و من عاده المنافقين أنّهم إذا لقوا المؤمنين قالوا آمنّا و إذا خلوا إلى شياطينهم ضمّن خلوا معنى أفضوا، فعدّی بإلى، و إلاّ فكان حقّه التّعديه بالباء، أی إذا أفضى المنافقون إلى شياطينهم قالوا إنّا معكم، أی بقلوبنا فی الثّبات على الكفر (إنّما نحن مستهزئون بهم) أی بالنّبی صلى اللّه عليه و آله و سلم و أصحابه فيما نظهر لهم من الإيمان و المحبّه، و يمكن أن يكون قوله: إِلىٰ شَيٰاطِينِهِمْ متعلّقا بمحذوف، أی إذا خلا المنافقون من المؤمنين و رجعوا إلى شياطينهم، أی رؤسائهم من الكافرين اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ أی يجازيهم بجعلهم مطرودين من رحمته و لطفه فی مقابل استهزائهم بالمؤمنين، ففی الكلام مشاكله، و إلاّ فالاستهزاء مستحيل على اللّه سبحانه.

أی قوله: اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ليس من مقول المنافقين، حتّى يعطف على مقولهم، بل من مقول اللّه سبحانه و تعالى.

أی فی كون اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ مفعول «قالوا» .

أی فيلزم أن يكون اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ مقول قول المنافقين.

أی و الحال، ليس اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ مقول قول المنافقين.

أی قوله: «إنّما قال» جواب عن سؤال مقدّر تقريره: أنّه ما السّرّ فی أنّ المصنّف قال: «لم يعطف اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ على إِنّٰا مَعَكُمْ» ، و لم يقل لم يعطفه على إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ مع أنّ هذه الجمله أقرب.

و حاصل الجواب: إنّ الجمله الثّانيه بيان للجمله الأولى، فحكم العطف عليها حكم

۱- ۱) سوره البقره:۱۴ و ۱۵.

بيان لقوله: إِنّٰا مَعَكَمْ فحكمه حكمه (١) ،

العطف عليها، و التّعرّض لحكم العطف على الأولى أولى لكون المتبوع أسبق اعتبارا.

أى فحكم إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ حكم إِنّٰا مَعَكُمْ فى العطف، أى فالعطف على الثّانيه كالعطف على الأولى فى لزوم المحذور المذكور، لأنّ كلاّ منهما من مقول المنافقين، فاستغنى بالنّصّ على عدم صحّه العطف على الأولى عن النّصّ على عدم صحّته على الثّانيه.

و لا يقال: حيث كان حكمهما واحدا فهلاّ عكس.

لأنّا نقول: المتبوع أولى بالالتفات إليه، لأنّ العطف عليه هو الأصل، فقول الشّارح، و أيضا كان الأولى أن يقول: لكنّ العطف على المتبوع هو الأصل، و يحذف أيضا.

و ذكر بعض أنّ قوله: «أيضا» اعتذار ثان، و حاصله أنّه إنّما نصّ على نفى العطف على الأولى دون الثّانيه، لأنّ الثّانيه تابعه للأولى، و العطف المتبوع هو الأصل، فيكون نفيه هو الأصل، و إن كان حكم التّابع فى العطف عليه حكم المتبوع فى لزوم المحذور المذكور، ثمّ المراد بالبيان فى قوله: إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ بيان لقوله: إِنّٰا مَعَكُمْ هو البيان اللّغوىّ و هو الإيضاح لا الاصطلاحى، فيحصل البيان سواء قلنا بأنّ جمله إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ تأكيد للجمله الأولى، أو بدل اشتمال منها، أو مستأنفه استئنافا بيانيّا.

و وجه الأوّل: أنّ الاستهزاء بالإسلام يستلزم نفيه، و نفيه يستلزم الثّبات على الضّلال الّذى هو الكفر، و هو معنى قوله: إِنّٰا مَعَكُمْ.

و وجه الثّانى: و هو كون الثّانيه بدل اشتمال أنّ الثّبات على الكفر يستلزم تحقير الإسلام و الاستهزاء به، فبينهما تعلّق و ارتباط.

و وجه الثّالث: إنّ الجمله الثّانيه واقعه فى جواب سؤال مقدّر تقريره: إذا كنتم معنا، فما لكم تقرّون لأصحاب محمّد صلى اللّه عليه و آله و سلم بتعظيم دينهم، و باتّباعه، فقالوا: إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ و ليس ما ترونه منّا باطنيّا.

و الحاصل إنّ المراد بالبيان هو البيان اللّغوى، و لا شكّ أنّ كلاّ من التّأكيد و بدل الاشتمال و الاستئناف يحصل به البيان المذكور، و ليس المراد بالبيان البيان الاصطلاحىّ كى يقال: إنّ عطف البيان فى الجمل، لا بدّ فيه من وجود الإبهام الواضح فى الجمله الأولى، و لم يوجد هنا فى الجمله الأولى إبهام واضح.

ص :٦٠

و أيضا العطف على المتبوع هو الأصل (١) [و على الثّانى]أى على تقدير أن لا يكون للأولى محلّ من الإعراب [إن قصد (٢) ربطها بها]أى ربط الثّانيه بالأولى [على معنى عاطف سوى الواو عطفت]الثّانيه على الأولى [به]أى بذلك العاطف من غير اشتراط أمر آخر (٣)

أى الرّاجح، فلا يعدل عنه من غير ضروره.

أى حاصل ما ذكره المصنّف أنّه إذا لم يكن للأولى محلّ من الإعراب، فإن لم يقصد ربط الثّانيه بالأولى، بأن لا يراد إفاده اجتماعهما فى الوجود الخارجىّ، فالفصل متعيّن، سواء كان بينهما كمال الانقطاع بلا إيهام خلاف المقصود فى الفصل، أو كمال الاتّصال، أو شبه كمال الاتّصال، أو شبه كمال الانقطاع، أو كمال الانقطاع مع إيهام خلاف المقصود فى الفصل، أو التّوسّط بين الكمالين، و إن قصد ربطها بها، فإن كان الرّبط على معنى عاطف سوى الواو بأن كان معنى ذلك العاطف متحقّقا و مقصودا، وجب العطف بذلك الغير فى الأحوال السّتّه، و إن كان العطف على معنى عاطف هو الواو، فإن كان للأولى قيد لم يقصد إعطاؤه للثّانيه، فالفصل متعيّن فى الأحوال السّتّه، و لا يجوز عليه الجرى على طبق قصده فى مقام الإثبات، بل لا بدّ له من رفع اليد عن مقتضاه، و إن لم يكن للأولى قيد أصلا، أو لها قيد و قصد إعطاؤه للثّانيه، فالفصل متعيّن، إن كان بين الجملتين كمال الانقطاع بلا إيهام لخلاف المقصود فى الفصل، أو كمال الاتّصال، أو شبه كمال الانقطاع أو شبه كمال الاتّصال، و الوصل متعيّن إذا كان بينهما كمال الانقطاع مع إيهام خلاف المقصود فى الفصل، أو التّوسّط بين الكمالين، و صعوبه هذا الباب ليست من جهه تعداد هذه الصّور و معرفه أحكامها، بل من جهه تشخيص تلك الصّور و استخراج الجهه الجامعه فى الأخيرتين، و إحراز عدمها فى غيرهما.

أى كالجهه الجامعه لهما فى العقل أو الوهم أو فى الخيال و ظاهر هذا أنّه فى هذا الفرض يجب العطف بغير الواو عند تحقّق معناه و إرادته مطلقا، أى فى الأحوال السّتّه الآتيه، و قد بيّنّاها، و سواء كان للأولى قيد قصد إعطاؤه للثّانيه، أو قصد عدم إعطائه لها أو لم يكن لها قيد أصلا، و هو كذلك.

فالأوّل نحو قولك: جاء زيد راكبا فذهب عمرو راكبا، و الثّانى نحو قولك: جاء زيد راكبا فذهب عمرو راكبا، و الفرق بين المثالين بالقصد و عدمه، بل قصدت فى المثال الثّانى كون ذهابه ماشيا. و الثّالث كمثال المصنّف، أى قوله: دخل زيد فخرج عمرو. . . قال

[نحو: دخل زيد فخرج عمرو، أو ثمّ خرج عمرو إذا قصد التّعقيب (١) أو المهله (٢)] و ذلک (٣) لأنّ ما سوى الواو من حروف العطف يفيد (۴) مع الاشتراک معانى محصّله (۵) مفصّله فى علم النّحو،

المصنّف: «إن قصد ربطها بها» ، و لم يقل: إن قصد تشريک الثّانيه لها فى معنى عاطف غير الواو مع أنّه الأنسب بقوله فى القسم الأوّل: إن قصد تشريک الثّانيه لها فى حکمه نظرا لکون الجمله الأولى فى القسم الأوّل لها إعراب فناسب أن يعبّر بالتّشريک فى جانبها، و لمّا لم يکن للأولى هنا إعراب عبّر بقصد الرّبط، أى ربطها ربطا يفيد فائده تحصل من حرف العطف غير الواو.

[العطف بالفاء و ثمّ]

@

[العطف بالفاء و ثمّ]

راجع و ناظر إلى العطف بالفاء.

راجع و ناظر إلى العطف بثمّ و لو قال: إذا قصد التّرتيب بلا مهله، أو التّرتيب بمهله کان أحسن.

أى عدم اشتراط أمر آخر فى صحّه العطف بغير الواو.

أى يفيد ما سوى الواو مع اشتراک المعطوف و المعطوف عليه فى حکم الإعراب، أو مجرّد الحصول الخارجىّ.

أى حصّلها الواضع و وضعها بإزائها مفصّله فى علم النّحو، فإذا وجد معنى منها کان کافيا فى صحّه العطف بالحرف الدّالّ عليه، و إن لم توجد جهه جامعه، و قد علمت المعنى المحصّل للفاء و ثمّ و هو التّعقيب فى الأوّل، و المهله فى الثّانى، فهما و إن شارکا الواو فى مطلق الجمع، لکن لکلّ منهما معنى خاص به، و هو ما ذکرناه.

و أمّا حتّى فإن قلنا إنّها لا تعطف إلاّ المفردات فهى فيها لعطف الجزء على الکلّ، و لا يکون ذلک الجزء إلاّ غايه فى الرّفعه، کمات النّاس حتّى الأنبياء، أو فى الدّناءه کرزق النّاس حتّى الکافرون، و هذا المعنى أخصّ من مطلق الاجتماع فى الحکم، فهو کاف فيها، فلا يطلب جامع آخر، و إن قلنا إنّها يعطف بها الجمل أيضا، فمضمون الجمله المعطوفه يجب أن يوجد فيه ما روعى فى المفرد، فيکفى فى الإفاده، و ذلک واضح.

و أمّا لا فهى لنفى الحکم عمّا بعدها، و لا يکون إلاّ مفردا، أو بمنزلته، فإذا قلت: جاء زيد لا عمرو، أفاد نفى المجىء الثّابت لزيد عن عمرو، و ذلک کاف فى حسن الکلام، فلا يطلب

فإذا عطفت الثّانيه على الأولى بـذلک العاطف ظهرت الفائـده (۱) أعنى حصول معـانى هـذه الحروف بخلاف (۲) الواو، فإنّه لا يفيد إلّا مجرّد الاشتراک (۳) و هذا (۴) إنّما يظهر فيما

فيه شيء آخر، بشهاده الاستعمال و الذّوق.

و أمّا أو و أمّا الّتى بمعناها عنـد مصـاحبه الواو فمعانيهمـا المعلومه كـافيه فى الإفـاده من الشّکّ و الإبهام و التّخيير و التّقسـيم و الإباحه، سواء فى ذلک الجمل و المفردات، لأنّ المعنى المراعى فيهما واحد فى الأمرين، و إذا استعملت أو مثلا للإضراب، فهى لاستئناف كلام آخر لا عاطفه، كما فى قوله تعالى: كَلَمْحِ اَلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ فتخرج عن هذا الباب.

و أمّا لكن فهى لإثبات الضّـدّ، و ذلک كاف فى الحسن، و كـذا بل حيث كانت عاطفه، فهى فى الجمل لتقرير مضـمونها، و فى المفردات لتقرير الحكم بعد الإثبات و الأمر، و لإثبات الضّدّ بعد النّفى و النّهى، و ذلک كاف بشهاده الاستعمال و الذّوق.

أى لا يتوقّف ظهورها على شيء آخر حتّى أنّه يشترط لصحّه العطف.

أى فإنّه لا يفيـد إلّا اشتراک الجملتين فى حكم الإعراب إن كان لهما محلّ من الإعراب، فإن لم يكن لهما محلّ لم تفد الواو إلّا اشتراكهمـا فى التّحقّق، و لاـ توجّه للنّفس إلى اشتراكهمـا فى التّحقّق بعـد معرفه تحقّقهمـا، لأنّه ليس معنى يعجب النّفس، و إنّما يعجبها و يجعلها طالبه له بشرائط لا تتيسّر معرفتها إلّا لأوحدىّ، فلهذا حصر بعضهم البلاغه فيه، مبالغه فى كونه مدارا لها.

أى اشتراک المتعـاطفين فى موجب الإعراب أو فى التّحقّق فى الحصول فى الخارج، و إضافه مجرّد للاشتراک من إضافه الصّـفه للموصوف، أى الاشتراک المجرّد عن المعانى المحصّله لغيرها.

أى إفـاده الواو للاـشتراک، إنّما يظهر فيما له حكم إعرابى كالمفردات و الجمل الّتى لها محلّ، فإذا كان للجمله الأولى محلّ من الإعراب ظهر المشترک فيه، و هو الأمر الموجب للإعراب، فيصـحّ أن يقال: اشتركت الجملتان أو المفردان فى الخبريّه أو الحاليّه مثلا، و حيث ظهر المشترک فيه حصل للعطف بها فائده، و لا يحتاج إلى جامع.

فإن قلت: هـذا يقتضـى أنّ العطف بالواو على الجمله الّتى لها محلّ من الإعراب لا يفتقر إلى جامع، و قـد تقـدّم ما يخالف ذلک فى قوله: «فشرط كونه مقبولا بالواو أن يكون بينهما

له حكم إعرابىّ، و أمّا فى غيره (١) ففيه خفاء (٢) و إشكال (٣)

جامع» .

و قد يجاب بأنّ: المراد بالجامع الغير المفتقر إليه، هو الجامع الّذى يحتاج فيه إلى معرفه كمال الانقطاع و كمال الاتّصال و شبه كلّ منهما و التّوسّط بين الكمالين، و هذا لا ينافى الافتقار لجهه جامعه، أى لوصف خاصّ يجمعهما، و يقرب إحداهما من الأخرى فى العقل أو الوهم أو الخيال، فقول الشّارح إنّما يظهر فيما له حكم إعرابىّ، أى و كان هناك جهه جامعه، و الحاصل: إنّ الجمله الّتى لها محلّ من الإعراب بمنزله المفرد فلا يحتاج فيها إلاّ إلى جامع واحد كالمفرد بخلاف الّتى لا محلّ لها، فإنّه تعتبر نسبتها و ما يتعلّق بها من المفردات، فيراعى فى تلك النّسبه كمال الانقطاع و الاتّصال و غيرهما، و لهذا خصّصوا التّفصيل بالجملتين اللّتين لا محلّ لهما، فلو كان ذلك التّفصيل جاريا فى القسمين، لم يكن وجه لتخصيصه بما لا محلّ لها من الإعراب.

أى و أمّا فى إفاده الواو الاشتراك فى غير ما له حكم إعرابىّ، و هو ما لا محلّ له من الإعراب.

و ذلك لعدم ظهور الأمر المشترک فيه أعنى الجامع.

أى دقّه من حيث توقّفه على الجهه الجامعه المتوقّفه على النّظر بين الجملتين لما يأتى من الأحوال السّتّه، و ما له حكم إعرابىّ، و إن توقّف على الجهه الجامعه أيضا، فليس فيه الخفاء و الإشكال، لأنّ الجامع فيه لا يحتاج لمعرفه ما يأتى.

و الحاصل: إنّ الجمل الّتى لا محلّ لها من الإعراب تحتاج فى عطفها بالواو إلى جامع مخصوص يكون مشتركا بين الجملتين جامع لهما، و استخراج ذلک الجامع يتوقّف على معرفه أنّه هل بين الجملتين كمال الانقطاع أو كمال الاتّصال، أو شبه كلّ منهما أو التّوسّط بينهما، فإذا عرف أنّ بين الجملتين التّوسّط بين الكمالين أو كمال الانقطاع مع الإيهام وصل، لوجود الجامع بينهما، و إلاّ فلا لعدم وجوده، و لا شکّ أنّ معرفه أنّ بين الجملتين شيئا من هذه الأمور خفيّه جدّا لا يدركها إلاّ ذوق سليم و فهم مستقيم كعلماء المعانى.

و هو (۱) السّبب فى صعوبه باب الفصل و الوصل حتّى (۲) حصر بعضهم البلاغه فى معرفه الفصل و الوصل. [و إلّا]أى و إن لم يقصد ربط الثّانيه بالأولى على معنى عاطف سوى الواو (۳) [فإن كان للأولى حكم (۴) لم يقصد إعطاؤه للثّانيه فالفصل]واجب، لئلّا يلزم من الوصل التّشريك فى ذلك الحكم (۵) [نحو: وَ إِذٰا خَلَوْا الآيه (۶) لم يعطف اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ على قٰالُوا لئلّا يشاركه (۷) فى الاختصاص بالظّرف لما مرّ]من أنّ تقديم

أى ما ذكر من الخفاء، السّبب فى صعوبه باب الفصل و الوصل، أى صعوبه معرفه مسائل باب الفصل و الوصل.

غايه للصّعوبه، و مراد هذا القائل هو التّنبيه على دقّه هذا الباب و صعوبته، و ليس مراده الحصر حقيقه.

بأن لا يقصد ربطهما أصلا و لو من ناحيه الاجتماع فى الحصول، كما إذا أردت أن تخبر عن قيام زيد فتقول: قام زيد فبدا لك أن تخبر عن قعود خالد، فتقول: قعد خالد، ففى هذا الفرض الفصل متعيّن فى جميع الأحوال الّتى ذكرناها، و سيجىء بيانها من الشّارح، أو قصد ربطهما لكن بمعنى عاطف هو الواو بأن يراد بيان اجتماع مضمونى الجملتين فى مجرّد الحصول الخارجىّ، ففى هذا الفرض يجىء التّفصيل الّذى بيّنه المصنّف، و هذا هو السّرّ فى ترك الفرض الأوّل، و التّعرّض لهذا الفرض.

[متى يتعيّن الفصل]

@

[متى يتعيّن الفصل]

أى قيد زائد على مفهوم الجمله كالاختصاص بالظّرف فى الآيه الشّريفه، و ليس المراد به هنا الحكم الإعرابىّ حيث إنّ المفروض إنّ الجمله الأولى ممّا لا محلّ لها من الإعراب.

و الحال إنّه غير مقصود.

أى اذكر الآيه إلى آخرها، و هو قوله تعالى: وَ إِذٰا خَلَوْا إِلىٰ شَيٰاطِينِهِمْ قٰالُوا إِنّٰا مَعَكُمْ إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ (۱۴) اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِى طُغْيٰانِهِمْ يَعْمَهُونَ.

لئلّا يشارك اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ قوله تعالى: قٰالُوا فى الاختصاص بالظّرف لما مرّ فى باب القصر من أنّ تقديم المفعول و نحوه من الظّرف و غيره يفيد الاختصاص، فيلزم أن يكون استهزاء اللّه بهم مختصّا بحال خلوّهم إلى شياطينهم، و ليس الأمر كذلك، و حاصل مقالته: إنّ قوله تعالى: قٰالُوا له حكم زائد و هو الاختصاص لمكان تقديم الظّرف، و هو وَ إِذٰا خَلَوْا إِلىٰ شَيٰاطِينِهِمْ و قد عرفت فى باب القصر أنّ تقديم ما حقّه التّأخير يفيد الحصر، فمعنى هذه

المفعول و نحوه من الظّرف و غيره يفيد الاختصاص فيلزم أن يكون استهزاء اللّه بهم مختصّا بحال خلوّهم إلى شياطينهم، و ليس كذلك (۱) .

فإن قيل (۲) إذا شرطيّه لا ظرفيّه.

قلنا (۳) إذا الشّرطيّه هى الظّرفيّه استعملت استعمال الشّرط.

الجمله أنّ إخبارهم إخوانهم عن الثّبات على اليهوديّه مختصّ بوقت خلوّهم إلى شياطينهم، و هذا الحكم الزّائد لم يقصد إعطاؤه ل اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ لأنّ استهزاءه سبحانه لهم ليس مختصّا بوقت خلوّهم مع شياطينهم بل إنّما هو دائم مستمرّ، فمن ذلك لم يعطف على الجمله الأولى، و فصّل وجوبا إذ لو عطف عليها للزم التّشريك فى الاختصاص، و هو غير مقصود.

أى ليس كون الاستهزاء مختصّا بحال خلوّهم مع شياطينهم، لأنّ استهزاء اللّه بهم بمعنى مجازاته لهم بالخذلان مستمرّ فى جميع أحوالهم، و لا اختصاص لها بوقت دون وقت، و حال دون حال.

هذا اعتراض على قول المصنّف: لئلّا يشاركه فى الاختصاص بالظّرف.

و حاصل الاعتراض: أنّ إذا فى قوله تعالى: وَ إِذٰا خَلَوْا شرطيّه لا ظرفيّه، و حيث كانت شرطيّه فتقديمها لكونها مستحقّه للصّداره لا للتّخصيص، و حينئذ فالعطف لا يوجب خلاف المراد، و بعباره أن يقال فى تقريب السّؤال: إنّما يكون الاختصاص المذكور إذا كانت إذا ظرفا، فيلزم من تقديمها على العامل وجود الاختصاص، و أمّا إذا كانت شرطيّه فتقديمها لاقتضائها الصّدريّه، فلا يتحقّق الاختصاص.

و حاصل الجواب: إنّ إذا و إن كانت شرطيّه إلاّ أنّ تقديمها مفيد للاختصاص نظرا لأصلها، لأنّ إذا الشّرطيّه هى الظّرفيّه فى الأصل، و إنّما توسّع فيها باستعمالها شرطيّه، و حيث كانت فى الأصل ظرفيّه، أفاد تقديمها الاختصاص، و لو كانت فعلا شرطيّه، إلاّ أنّها يفيد تقديمها الاختصاص نظرا لأصلها.

ص :۶۶

و لو سلّم (١) ، فلا ينافى ما ذكرناه (٢) ، لأنّه (٣) اسم معناه الوقت، لا بدّ له من عامل، و هو (۴) قالُوا إِنّا مَعَكُمْ بدلاله المعنى (۵) و إذا قدّم متعلّق الفعل و عطف فعل آخر

أى و لو سلّم كون إذا شرطيّه غير ظرفيّه.

أى من لزوم الاختصاص بأن يكون استهزاء اللّه بهم مختصّا بحال خلوّهم إلى شياطينهم، فيلزم ذلك أيضا عند كون إذا شرطيّه.

توضيح ذلك: أنّه لو سلّمنا شرطيّه إذا، و عدم كون الظّرفيّه أصلا لها، نقول: إنّها و لو كانت شرطيّه هى اسم فضله يحتاج إلى عامل، و هو هنا قالُوا لا الشّرط الّذى هو خَلَوْا إذ ليس المراد قطعا أنّ لهم وقتا يخلون فيه، و إذا وقعت خلوتهم فى ذلك الوقت، نشأ عن ذلك قولهم فى غير الخلوه أيضا، لأنّهم منافقون، و إنّما يقولون ما ذكر فى الخلوه على ما هو معلوم من الخارج، و إذا كان معمولا ل خَلَوْا و قد تقدّم عليه لشرطيّته، أفاد بمفهومه أنّ القول ليس إلاّ فى وقت الخلوه، فيلزم من العطف على قالُوا كون المعطوف مقيّدا بحكم المعطوف عليه بشهاده الذّوق و الفحوى، أى الاستعمال، فإنّك إذا قلت: يوم الجمعه سرت و ضربت زيدا على أنّ (ضربت) معطوف على (سرت) ، أفاد اختصاص الفعلين بالظّرف بخلاف ما إذا أخّر المعمول و قيل: سرت يوم الجمعه و ضربت زيدا، فلا يدّل على اشتراك الفعلين فى الظّرف، فضلا عن اختصاصهما به، و هذا الجواب الثّانى محقّق لكون تقديم الشّرط يفيد الاختصاص نظرا لكونه معمولا كالظّرف.

أى إذا اسم معناه الوقت مع كونه شرطا.

أى العامل قالُوا إِنّا مَعَكُمْ أى الجزاء لا الشّرط الّذى هو خَلَوْا، و هذا إنّما يصحّ على قول الجمهور: من أنّ العامل فى إذا الشّرطيّه جوابها.

و أمّا على ما ذهب إليه الرّضى و أبو حيّان: من أنّ العامل فيها الشّرط، فلا يتمّ ما ذكره من الجواب، لأنّ قالُوا لم يتقدّم عليه معموله حينئذ، فلا يتأتّى أن يقال: قالُوا إِنّا مَعَكُمْ تقدّم معموله فيؤذن تقدّمه بالاختصاص.

و هو أنّ قولهم مقيّد بوقت الخلوه، لأنّهم منافقون، و ليس العامل خَلَوْا لعدم صحّه المعنى، لأنّه ليس المراد أنّ لهم وقتا يخلون فيه، و إذا وقعت خلوتهم فيه نشأ من ذلك قولهم فى غير الخلوه أيضا، و إنّما يقولون ما ذكر فى الخلوه على ما هو معلوم من الخارج.

عليه يفهم اختصاص الفعلين به، كقولنا: يوم الجمعه سرت و ضربت زيدا، بدلاله (١) الفحوى و الذّوق [و إلّا]عطف على قوله: فإن كان للأولى حكم، أى و إن لم يكن للأولى حكم لم يقصد إعطاؤه للثّانيه، و ذلك (٢) بأن لا يكون لها حكم زائد على مفهوم الجمله، أو يكون، و لكن قصد إعطاؤه للثّانيه أيضا، [فإن كان (٣) بينهما]أى بين الجملتين [كمال الانقطاع (۴) بلا إيهام]أى بدون أن يكون فى الفصل إيهام خلاف المقصود (۵) [أو كمال الاتّصال (۶) أو شبه أحدهما]أى أحد الكمالين.

متعلّق بقوله: «يفهم اختصاص الفعلين به» الفحوى قوّه الكلام باعتبار قرائن الأحوال، و ملخّص الكلام فى المقام: أنّ القيد إذا تقدّم على المعطوف عليه وجب بحسب الاستعمال اعتباره فى المعطوف أيضا، و إن تأخّر عن المعطوف عليه، و تقدّم على المعطوف صار المتقدّم عليه هو المستحقّ له أعنى المعطوف، فإذا صار المعطوف هو المستحقّ فى فرض تقدّم القيد عليه فقطّ، كان هو المستحقّ فى فرض تقدّم القيد على المعطوف، فالمعطوف عليه بطريق أولى.

أى النّفى المذكور يكون بطريقين هما بأن لا يكون للجمله الأولى حكم زائد على مفهوم الجمله، أو يكون لها حكم زائد و لكن قصد إعطاؤه للثّانيه أيضا، أى كالأولى، و ذلك كقولك بالأمس: خرج زيد و دخل صديقه، و مثال الأوّل كقولك: قام زيد و أكل عمرو، حيث لا يكون للجمله الأولى حكم زائد على مفهومها.

تفصيل لما لا يكون للأولى حكم زائد على مفهوم الجمله لا تفصيل ما يكون للأولى مفهوم زائد، و قصد إعطاؤه للثّانيه، فإنّ فيه الوصل لا الفصل.

أى بأن كانتا مختلفتين خبرا و إنشاء لفظا و معنى.

بمعنى أنّ الجملتين إذا فصلتا لم يحصل فيهما إيهام خلاف المقصود و المراد، بل يظهر المراد مع الفصل، و لا يظهر مع الوصل.

كما إذا كانت الثّانيه مؤكّده للأولى، ثمّ إنّه قد يقال: إنّه يمكن اعتبار الإيهام مع كمال الاتّصال أيضا، أى كما كان يمكن اعتباره مع كمال الانقطاع و الوجه فيه حينئذ العطف مثل كمال الانقطاع مع الإيهام، فكان على المصنّف أن يقول: أو كمال الاتّصال بلا إيهام، و يجعل الأقسام سبعه بزياده كمال الاتّصال مع الإيهام على السّتّه، و يحكم فيه بلزوم الوصل دفعا

[فكذلك (١)]أى يتعيّن الفصل، لأنّ الوصل يقتضى مغايره و مناسبه. [و إلّا]أى و إن لم يكن بينهما كمال الانقطاع بلا إيهام (٢) و لا كمال الاتّصال و لا شبه أحدهما

لتوهّم خلاف المقصود فى الفصل، مثل إذا سألت: هل تشرب خمرا فقلت لا، و تركت شربه يكون قولك: تركت شربه تأكيدا للنّفى السّابق، و لو لم يؤت بالواو لتوهّم تعلّق النّفى بالتّرك فيلزم الوصل دفعا له بعين ما ذكره المصنّف فى فرض كمال الانقطاع مع الإيهام، كما فى قولك: لا، و أيّدك اللّه.

و قد أجيب عن ذلك بأنّه يمكن أنّ المصنّف حذف قوله: بلا إيهام من كمال الاتّصال اعتمادا على ذكره فى كمال الانقطاع، فعليه قوله الآتى أعنى: و إلّا وصلت دخل تحته ثلاثه أمور: كمال الانقطاع مع الإيهام كما تعرّض له، و كمال الاتّصال كذلك، و التّوسّط بين الكمالين.

و ردّ هذا الجواب: بأنّ الأمر لو كان كذلك لتعرّض هذا الفرض فيما يأتى من التّفصيل، كما تعرّض لكمال الانقطاع بقسميه، و الحال أنّه لم يتعرّضه أصلا، و الصّحيح ما ذكره عبد الحكيم من أنّ عدم تقسيمه كمال الاتّصال إلى قسمين لمكان أنّ الفصل متعيّن فيه، و إن كان فيه إيهام خلاف المقصود، و ذلك لأنّ المغايره من جهه شرط فى العطف جدّا، و لا يرفع اليد عن اعتبارها بواسطه دفع إيهام خلاف المقصود مع إمكان هذا الدّفع بوجه آخر، و فى المقام يمكن الدّفع بوجه آخر، بأن يقال فى المثال المذكور: لا قد تركت شربه، هذا بخلاف كمال الانقطاع، فإنّ مصحّح العطف و هو المغايره متحقّق فيه، و التّباين بينهما المنافى لكون العطف مقبولا بالواو لا يضرّ شيئا، إذ لا يترتّب عليه دفع الإيهام، و اعتبار الاتّحاد من جهه فى العطف ليس فى الأهمّيّه بمكان لا يرفع اليد عنه لمراعاه دفع الإيهام إذا كان الدّفع ممكنا بغيره، إنّما هو شرط استحسانىّ، فترفع اليد عنه بأدنى نكته مترتّبه على العطف بخلاف اعتبار المغايره، فإنّه وجوبىّ عند البلغاء، لئلّا يلزم عطف الشّىء على نفسه، أو ما شابه ذلك.

هذا جواب لقوله: «فإن كان للأولى حكم» و مجموع الشّرط الثّانى و جوابه جواب لقوله: «و إلّا» ، و اسم الإشاره فى قوله: «فكذلك» إشاره إلى قوله: «فإن كان للأولى حكم لم يقصد إعطاؤه للثّانيه، فالفصل واجب» ، كما قال الشّارح «يتعيّن الفصل» .

بأن لم يكن بينهما كمال الانقطاع أصلا، أو كان و لكن مع إيهام.

ص :٦٩

[فالوصل]متعيّن (۱) لوجود الدّاعى (۲) و عـدم المانع (۳) ، و الحاصـل أنّ للجملتين اللّتين لا ـ محـلّ لهما من الإعراب و لم يكن للأولى حكم لم يقصـد إعطاؤه للثّانيه سـتّه أحوال: الأوّل: كمال الانقطاع بلا إيهام، الثّانى: كمال الاتّصال، الثّالث: شـبه كمال الانقطـاع، الرّابع: شـبه كمـال الاتّصال، الخامس: كمال الانقطاع مع الإيهام، السّادس: التّوسّط بين الكمالين، فحكم الأخيرين (۴) الوصل، و حكم الأربعه (۵) السّابقه الفصل. فأخذ (۶) المصنّف فى تحقيق الأحوال السّتّه فقال: [أمّا كمال الانقطاع]بين الجملتين [فلاختلافهما خبرا و إنشاء (۷) لفظا و معنى (۸)]

[متى يتعيّن الوصل]

@

[متى يتعيّن الوصل]

اشاره

إذ فيه التّنصيص بالجمع بلا محذور، سيّما فى فرض أن يكون للأولى حكم قصد إعطاؤه للثّانيه.

لا يقال: كان عليه أن يقول: فالوصل متعيّن إذا كان هناك جامع بينهما.

لأنّا نقول: إنّ هذا الفرض ثابت و متحقّق، إذ لو لم يكن هناك جامع لتحقّق كمال الانقطاع، كما سيجىء.

و هو وجود المغـايره و المناسـبه، أى المغـايره من وجه، و المناسـبه من وجه فى التّوسّـط، و كون الإيهـام فى كمـال الانقطاع من إيهام.

أى عدم المانع من الوصل، حيث لم يكن بينهما أحد الكمالين مع الإيهام المذكور، و لا شبهه.

أى كمال الانقطاع مع الإيهام و التّوسّط بين الكمالين.

يعنى كمال الانقطاع بلا إيهام، و كمال الاتّصال و شبه كمال الانقطاع، و شبه كمال الاتّصال.

الفاء واقعه فى جواب شرط مقدّر، أى و إذا أردت تحقيقها، فقد أخذ، أى فنقول لك: قد أخذ المصنّف فى تحقيقها، أى ذكرها على الوجه الحقّ.

منصوبـان على التّمييز، أى كونهمـا تمييزا عن النّسـبه بين المصـدر و الضّـمير المتّصل به، أو على الخبريّه للكون المحـذوف، أى فلاختلافهما فى كون إحداهما خبرا و الأخرى إنشاء.

منصوبان بنزع الخافض، أى فى اللّفظ و فى المعنى، فمعنى العباره أنّ إحداهما خبر

بأن تكون إحداهما (١) خبرا لفظا و معنى، و الأخرى إنشاء لفظا و معنى [نحو: و قال رائـدهم]هو الّذى يتقدّم القوم لطلب الماء و الكلأ (٢) [أرسوا]أى أقيموا (٣) ، من أرسيت السّفينه، حبستها بالمرساه (۴) [نزاولها (۵)]أى نحاول (۶) تلك الحرب و نعالجها [فكلّ حتف امرئ يجرى بمقدار (٧)]

لفظا و معنى، و الأخرى إنشاء لفظا و معنى، فهذا هو كمال الانقطاع الّذى يمنع العطف عند انتفاء الإيهام.

قصّر الشّارح كلام المصنّف على صورتين: و هما ما إذا كان الأولى خبريّه لفظا و معنى، و الثّانيه إنشائيّه لفظا و معنى، و بالعكس، و هذا القصر إنّما جاء من جعل قوله: «لفظا و معنى» راجعا لكلّ من قوله: «خبرا و إنشاء» ، مع أنّ مدلول العباره الّتى ذكرها المصنّف يشمل أربع صور، الصّورتين المذكورتين، و ما إذا كانت الأولى خبريّه لفظا إنشائيّه معنى و الثّانيه إنشائيّه لفظا خبريّه معنى، و العكس، و حينئذ فلا معنى لتخصيصها باثنين منها على ما فى عروس الأفراح لابن السّبكى.

أى لأجل نزولهم عليه الكلأ هو العشب، و قيل: ما ليس له ساق رطبه و يابسه، و هذا تفسير للرّائد بحسب الأصل، و المراد به هنا عرّيف القوم، أى الشّجاع المقدام منهم، و قول الرّائد مثال لكمال الانقطاع.

يعنى بهذا المكان المناسب للحرب.

و هى بكسر الميم حديده تلقى بالماء متّصله بالسّفينه فتقف.

بالرّفع لا بالجزم، جوابا للأمر، لأنّ الغرض تعليل الأمر بالإرساء بالمزاوله، فكأنّه قيل: لماذا أمرت بالإرساء؟ فقال: نزاولها، أى لنزاول أمر الحرب، و لو جزم لانعكس ذلك، فيصير الإرساء علّه للمزاوله، لأنّ الشّرط علّه فى الجزاء، لأنّه سبب له، و تقدير الكلام عليه، إن وقع الإرساء نزاولها، أى إن وقع كان سببا و علّه لمزاولتها، لأنّه لا يمكن مزاولتها إلّا بالإرساء.

قوله: «نحاول تلك الحرب» أى نحاول أمرها و نعالجه، أى نحتال لإقامتها بإعمالها.

البيت للأخطل، و هو من شعراء الدّوله الأمويّه، و قوله: «فكلّ حتف» علّه لمحذوف، أى و لا تخافوا من الحتف، لأنّ كلّ حتف امرئ يجرى بمقدار.

أی أقیموا (۱) نقاتل، فإنّ موت کلّ نفس یجری بقدر اللّه تعالی (۲) ، لا الجبن ینجیه، و لا الإقدام یردیه (۳) ، لم یعطف (۴) ، - نزاولها-علی أرسوا، لأنّه (۵) خبر لفظا و معنی، و أرسوا إنشاء لفظا و معنی (۶) ، و هذا (۷) مثال لکمال الانقطاع بین الجملتین

أی أقیموا فی هذا المکان الملائم للحرب نقاتل.

فقال تعالی: یَسْتَأْخِرُونَ سٰاعَةً وَ لاٰ یَسْتَقْدِمُونَ.

أی لا الجبن ینجیه من الموت، و لا الإقدام یهلکه، و هذا المعنی مبنیّ علی أنّ ضمیر «نزاولها» للحرب.

هذا بیان لکمال الانقطاع، و عدم الوصل.

أی لأنّ «نزاولها» خبر لفظا و معنی.

لأنّ «أرسوا» أمر، و کلّ أمر إنشاء لفظا و معنی، و ذلک مانع من العطف، باتّفاق البیانیّین باعتبار مقتضی البلاغه، و ما یجب أن یراعی فیها، و أمّا عند أهل اللّغه ففیه خلاف، فالجمهور علی أنّه لا یجوز، و جوّزه الصّفّار، فیجوز أن یقال: حسبی اللّه و نعم الوکیل، بناء علی أنّ إحدی الجملتین خبر، و الأخری إنشاء، و قیل: إنّ المنع بالنّظر للبلاغه، و مراعاه المطابقه لمقتضی الحال، و الجواز إذا لم تراع المطابقه لمقتضی الحال، و حینئذ فتجویزه بالنّظر للّغه، لا بالنّظر للبلاغه، فلا خلاف بین الفریقین.

هذا جواب عمّا یقال اعتراضا علی المصنّف: إنّ الکلام فی الجمل الّتی لا محلّ لها من الإعراب، و الجملتان فی البیت الّذی مثّل به لهما محلّ من الإعراب، لأنّهما معمولتان ل «قال» ، و حینئذ فالتّمثیل غیر مطابق.

و حاصل ما أجاب به الشّارح: إنّ هذا مثال لکمال الانقطاع بین الجملتین مع قطع النّظر عن کونهما معا لا محلّ لهما من الإعراب و الحاصل: إنّ کمال الانقطاع نوعان:

أحدهما: فیما لیس له محلّ من الإعراب، و هذا یوجب الفصل.

و ثانیهما: فیما له محلّ من الإعراب، و هذا لا یوجبه، و هذا المثال من الثّانی دون الأوّل، و حینئذ فهو مثال لمطلق کمال الانقطاع، لا الّذی کلامنا فیه، و هو ما یوجب الفصل.

و قیل: إنّ منع العطف بین الإنشاء و الخبر له ثلاثه شروط: أوّلا: أن یکون بالواو، و ثانیا: أن یکون فیما لا محلّ له من الإعراب من الجمل، و ثالثا: أن لا یوهم خلاف المراد.

باختلافهما (۱) خبرا و إنشاء لفظا و معنى مع قطع النّظر عن كون الجملتين ممّا ليس له محلّ من الإعراب، و إلاّ فالجملتان فى محلّ النّصب (۲) على أنّه مفعول، قال: [أو]لاختلافهما خبرا و إنشاء [معنى فقطّ]بأنّ تكون إحداهما (۳) خبرا معنى و الأخرى إنشاء معنى، و إن (۴) كانتا خبريّتين أو إنشائيّتين لفظا [نحو مات فلان (۵) رحمه اللّه]

الباء للسّببيّه.

أى كلّ واحده منهما فى محلّ نصب، و هذا مبنىّ على أنّ جزء المقول له محلّ إذا كان مقيّدا، و مبنىّ أيضا على الاستشهاد بهما على اعتبار حال وقوعهما من الحاكى للكلام، و هو الشّاعر، و أمّا لو كان الاستشهاد بهما باعتبار حال وقوعهما من الرّائد، فالجملتان لا محلّ لهما قطعا، و اختلف فى المحكىّ بالقول: هل هو فى محلّ المفعول المطلق، أو المفعول به، و الأوّل لابن الحاجب، و الثّانى لغيره، و قوله: «و إلاّ فالجملتان» أى و إن لم نقطع النّظر عن كون الجملتين ليس لهما محلّ من الإعراب، بل نظرنا لذلك، فلا يصحّ التّمثيل، لأنّ كلاّ من الجملتين فى محلّ النّصب مفعول «قال» .

أى الجمله الأولى أو الثّانيه خبرا معنى و الأخرى إنشاء معنى، فهاتان صورتان تضربان فى الصّورتين المفهومتين من قوله: «و إن كانتا خبريّتين أو إنشائيّتين» فالصّور أربع.

الواو للحال، و إن وصليّه و دخل تحت هذا أربع صور: الأولى خبريّه معنى، و الثّانى إنشائيّه معنى، و هما خبريّتان لفظا أو إنشائيّتان لفظا، أو الأولى إنشائيّه معنى و الثّانيه خبريّه معنى، و هما خبريّتان لفظا، أو إنشائيّتان كذلك، و لا يصحّ أن يكون قوله: «و إن كانتا. . .» للمبالغه و إلاّ لكان هذا القسم أعمّ من الأوّل لشموله للمختلفين لفظا أيضا، و هذا هو الأوّل بعينه فلا تتباين الأقسام مع أنّ الأوّل لا يعطف بأو، و خرج ما إذا اختلفا لفظا فقطّ، فلا يكون هذا من كمال الانقطاع.

و بقى من صور اختلافهما ما إذا كانت أولاهما خبرا لفظا و معنى، و الأخرى إنشاء معنى فقطّ، أو العكس.

مثال لاختلافهما معنى فقطّ، فإنّ جمله «مات فلان» خبريّه معنى و «رحمه اللّه» إنشائيّه معنى، أى ليرحمه اللّه، و لفظهما معا خبر، فلاختلافهما فى المعنى لم يعطف إحداهما على الأخرى.

لم يعطف رحمه اللّه على مات، لأنّه إنشاء معنى، و مات خبر معنى، و إن كانتا جميعا خبريّتين لفظا، [أو لأنّه]عطف على-لاختلافهما-و الضّمير (۱) للشّان [لا جامع بينهما كما سيأتى]بيان الجامع (۲) فلا يصحّ العطف فى مثل زيد طويل و عمرو نائم. [و أمّا كمال الاتّصال (۳)]بين الجملتين [فلكون الثّانيه مؤكّده للأولى (۴)]تأكيدا معنويّا (۵)

و بعباره أحرى: لم يعطف «رحمه اللّه» على «مات فلان» ، لأنّ «رحمه اللّه» إنشاء معنى، «و مات فلان» خبر لفظا و معنى، و كذا لا يصحّ العطف فى نحو: أَ لَيْسَ اَللّٰهُ بِكٰافٍ عَبْدَهُ، اتّق اللّه أيّها العبد، فإنّهما و إن كانتا إنشائيّتين صوره، لكنّ الأولى خبريّه معنى، لأنّ الهمزه للإنكار، فمعناها: اللّه كاف عبده، و لم يمثّل المصنّف بما يكون لفظهما معا إنشاء و هما مختلفان معنى، كالمثال الّذى ذكرناه لقلّه وجوده.

أى الضّمير فى لأنّه للشّأن، فمعنى العباره يحصل كمال الانقطاع لأجل اختلافهما خبرا و إنشاء، أو لأنّ الشّأن فيهما «لا جامع بينهما» و إن كانتا موافقتين من حيث الخبريّه و الإنشائيّه معنى.

أى الجامع الّذى يكون بحيث إذا انتفى يتحقّق كمال الانقطاع بين الجملتين مماثل للجامع الّذى سيأتى بيانه عند تفصيله و تقسيمه إلى عقلىّ و وهمىّ و خيالىّ، ثمّ إنّ ما لا يصلح فيه العطف لانتفاء الجامع، إمّا لانتفاء الجامع بالنّسبه إلى المسند إليهما فقطّ، كقولك: زيد طويل و عمرو قصير، حيث لا جامع بين زيد و عمرو من صداقه و غيرها، و إن كان بين الطّول و القصر جامع التّضادّ، و إمّا لانتفائه عن المسندين فقطّ، كمثال الشّارح، أى زيد طويل و عمرو نائم عند فرض الصّداقه بين زيد و عمرو، و إمّا لانتفائه عنهما معا، نحو: زيد قائم و العلم حسن.

أى الّذى إذا وجد بين الجملتين يمنع من العطف بالواو، إذ عطف إحداهما على الأخرى، كعطف الشّىء على نفسه، و أمّا غير الواو فلا يضرّ العطف به، كما هو المفهوم من كلام المصنّف.

أو بدلا عنها، أو بيانا لها فيتحقّق ذلك الكمال بين الجملتين لأجل الأمور المذكوره.

أى بأن يختلف مفهومهما، و لكن يلزم من تقرّر معنى إحداهما تقرّر معنى الأخرى، و المراد تأكيدا معنويّا لغه، و إلاّ فالتّأكيد المعنوىّ فى الاصطلاح إنّما يكون بألفاظ معلومه،

[لدفع (۱) توهّم تجوّز أو غلط (۲) نحو: لاٰ رَيْبَ فِيهِ (۳) بالنّسبه إلى ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ إذا جعلت (۴) الم طائفه من الحروف أو جمله مستقلّه،

و ليس ما يأتى منها، و المراد بقوله: «تأكيدا معنويّا» ، أى كالتّأكيد المعنوى فى حصول مثل ما يحصل منه، و مثل هذا يقال فى كون الجمله بدلا أو بيانا، و ممّا يدلّ على كون الجمله المذكوره ليست تأكيدا معنويّا فى الاصطلاح، قول المصنّف فيما يأتى «فوزانه وزان نفسه. . .» .

مصدر مضاف إلى مفعوله، أى لدفع المتكلّم توهّم السّامع تجوّزا.

[الكلام حول قوله تعالى: [الم ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ لاٰ رَيْبَ فِيهِ]]

@

[الكلام حول قوله تعالى: [الم ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ لاٰ رَيْبَ فِيهِ]]

اعترض الجرجانىّ بأنّ التّوكيد المعنوىّ فى المفردات كما فى جاءنى زيد نفسه لا يكون لدفع توهّم النّسيان و الغلط، بل لدفع توهّم التّجوّز فقط، فكذا ما هو بمنزلته، و هو المعنوىّ فى الجمل نحو: رَيْبَ فِيهِ فهذا من المصنّف قد وقع فى غير محلّه، و لكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ التّأكيد المعنوى يجىء لدفع توهّم الغلط أيضا كما فى قولك: جاءنى الرّجلان كلاهما، فإنّ كلاهما يفيد دفع توهّم الغلط فى التّلفّظ بالتّثنيه مكان المفرد، أو الجمع، فإنّ قولك: جاء زيد نفسه يفيد دفع توهّم الغلط بالإضافه إلى من توهّم أنّ الجائىّ زيدان، و قد غلّط المتكلّم بالتّلفّظ بالمفرد مكان التّثنيه، فيكون نفسه دفعا لهذا التّوهّم، و حينئذ لا مجال لاعتراض الجرجانى أصلا.

أى بعد قوله تعالى: الم (۱) ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ أى حاله كون لاٰ رَيْبَ فِيهِ منسوبا ل ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ.

أى كون جمله لاٰ رَيْبَ فِيهِ مؤكّده لقوله تعالى: ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ مبنىّ على أحد أمرين: الأوّل: جعل الم طائفه من الحروف، و الثّانى: جعلها جمله مستقلّه.

فالحاصل: إنّ ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ جمله مستقلّه، فتكون لاٰ رَيْبَ فِيهِ تأكيدا له على ما سيقرّر المصنّف و الم حينئذ طائفه من الحروف، و الغرض من ذكرها فيصحّ أن يلتزم بكون لاٰ رَيْبَ فِيهِ تأكيدا لها، و كذا على تقدير أن تكون الم جمله مستقلّه اسميّه كانت بأن يكون التّقدير: ألم هذا، أو هذا ألم، مع حذف أحد جزأيها، إمّا المبتدأ أو الخبر، أو كانت فعليّه بأن يكون التّقدير: أقسم بألم، فيكون الجارّ محذوفا، أو أذكر ألم، فيكون منصوبا، و على جميع التّقادير ألم إمّا اسم السّور، أو اسم القرآن أو اسم من أسمائه تعالى، و تكون جمله لاٰ

و ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ جمله ثانیه (۱) و لاٰ رَیْبَ فِیهِ ثالثه (۲) [فإنّه (۳) لمّا بولغ (۴) فی وصفه]أی وصف الکتاب [ببلوغه]متعلّق بوصفه، أی فی أن وصف بـأنّه (۵) بلغ [الدّرجه القصوی (۶) فی الکمال]، و بقوله بولغ تتعلّق الباء فی قوله: [بجعل المبتـدأ ذٰلِکَ]الـدّالّ علی کمال العنایه بتمییزه، و التّوسّل ببعده إلی التّعظیم و علوّ الدّرجه.

رَیْبَ فِیهِ مؤکّده لها، إلاّ فیما إذا کانت القسم، فإنّها حینئذ جواب لها.

نعم إذا جعل ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ مبتدأ و جمله لاٰ رَیْبَ فِیهِ خبر عنه، فلا یجری فیه ما ذکره.

الإشـاره إلی أنّ القرآن الّذی عجزتم عن معارضته من جنس هـذه الحروف الّتی تتحاورون بها فی خطبکم و کلماتکم، فإذا لم تقدروا علیه فاعلموا أنّه من عند اللّه سبحانه.

و الحاصـل: إنّه لو کان الم طائفه من حروف المعجم لا إعراب لها، و لیست مبتـدأ أو خبرا، أو نحوهما ف ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ عنـدئذ یمکن أن تجعل جمله مستقلّه، و ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ

بأن یکون ذٰلِکَ مبتدأ و اَلْکِتٰابُ خبره.

یعنی کالأولیین فی الاستقلال و عـدم المحلّ من الإعراب، و احـترز الشّارح بقوله: إذا جعلت الم طـائفه من الحروف عمّا إذا جعلت الم طائفه من الحروف قصـد تعـدادها، أو جمله مسـتقلّه اسـمیّه أو فعلیّه علی ما مرّ، و ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ مبتـدأ، و لاٰ رَیْبَ فِیهِ خبرا، أو جعلت الم مبتـدأ و ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ خبرا، أو جعلت الم مبتـدأ و لاٰ رَیْبَ فِیهِ خبرا، و جمله ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ اعتراضا، فإنّه لا تکون لاٰ رَیْبَ فِیهِ جمله لا محلّ لها من الإعراب مؤکّده لجمله قبلها کذلک.

أی الشّأن، أعنی الضّمیر فی قوله: «فإنّه» للشّأن.

بیان لکون لاٰ رَیْبَ فِیهِ تأکیدا معنویّا ل ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ.

أی الکتـاب بلغ الـدّرجه القصوی فی الکمـال، و المعنی: إنّ الشّـأن لمّا وقعت المبالغه فی وصف الکتاب بأنّه بلغ فی الکمال إلی الدّرجه الأعلی فی الرّفعه و الکمال.

أی قوله: «الدّرجه القصوی» معمول البلوغ، و «فی الکمال» متعلّق به.

ص :۷۶

[و تعریف الخبر باللاّم (۱)]الدّالّ علی الانحصار مثل حاتم الجواد (۲) ، فمعنی ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ أنّه الکتاب الکامل الّذی یستأهل (۳) أن یسمّی کتابا، کأنّ ما عداه من الکتب (۴) فی مقابلته ناقص، بل لیس (۵) بکتاب [جاز (۶)]جواب لمّا أی جاز بسبب هذه المبالغه المذکوره (۷) [أن یتوهّم (۸) السّامع قبل التّأمّل أنّه]أعنی قوله: ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ [ممّا یرمی به جزافا]من غیر صدور عن رویّه و بصیره.

أی وقعت المبالغه فی وصف الکتاب بسبب جعل المبتدأ اسم الإشاره، و تعریف الخبر باللاّم، لأنّ تعریف المسند إلیه بالإشاره یدلّ علی کمال العنایه بتمییزه، لأنّ اسم الإشاره موضوع للمشاهد المحسوس، و أنّ تعریف المسند باللاّم یفید الانحصار حقیقه، نحو: اللّه الواجب، أی لیس واجب الوجود واقعا إلاّ اللّه.

حیث یکون الحصر إضافیّا، و من باب المبالغه، أی یعدّ وجود غیره بمنزله العدم بالإضافه إلی وجوده.

أی یستحقّ أن یسمّی کتابا، کما تقول: هو الرّجل، أی الکامل فی الرّجولیّه، کأنّ غیره لیس برجل.

أی من الکتب السّماویّه کالتّوراه و الإنجیل و الزّبور فی مقابله القرآن ناقص، أتی بلفظ کأنّ رعایه للتّأدّب فی إطلاق النّاقص علی ما عداه، من الکتب الإلهیّه، أو للإشاره إلی أنّ المقصود من الحصر الدّلاله علی کماله، لا التّعریض لنقصان غیره، کما أنّ قولک: زید الشّجاع، قد یقصد به مجرّد إظهار کمال شجاعته، و قد یتوسّل بذلک إلی التّعریض بنقصان شجاعه غیره، ممّن یدّعی مساواته له فی الشّجاعه، و هذا الوجه ألطف من الأوّل.

أی بل لیس ما عداه کتابا بالإضافه إلی القرآن، و لو کان ذلک الغیر کتابا کاملا فی نفسه.

جواب لمّا فی قوله: «و لمّا بولغ فی وصفه. . .» .

أی بأنّه بلغ الدّرجه القصوی فی الکمال بحیث إنّ غیره من الکتب السّماویّه کأنّه لا یستأهل أن یسمّی کتابا.

حیث إنّ کثره المبالغه تجوّز، توهم المجازفه لما جرت العاده غالبا أنّ المبالغ فی مدحه لا یکون علی ظاهره، إذ لا تخلو المبالغه غالبا من تجوّز و تساهل، فیتوهّم السّامع

[فأتبعه (۱)]على لفظ المبنىّ للمفعول، و المرفوع المستتر عائد إلى لاٰ رَيْبَ فِيهِ و المنصوب البارز إلى ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ أى جعل لاٰ رَيْبَ فِيهِ تابعا ل ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ [نفيا لذلك]التّوهّم (٢) [فوزانه (٣)]أى وزان لاٰ رَيْبَ فِيهِ مع ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ [وزان نفسه (۴)]

قبل التّأمّل فى كمالات الكتاب، إنّ قوله: ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ المفيد للمبالغه فى المدح من جمله الكلام الّذى يتكلّم به جزافا، أى من غير تقدير و معرفه و خبره، (الجزاف) بالضّمّ و الفتح سماعيان، و بالكسر قياس مصدر جازف جزافا و مجازفه، أى يرمى به رمى جزاف، أى رميا بطريق الجزاف، فلا يكون ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ صادرا عن رويّه و بصيره، فيكون قول الشّارح: «من غير صدور عن رويّه و بصيره» تفسيرا للجزاف.

بضمّ الهمزه و سكون التّاء و كسر الباء و فتح العين، لأنّه مبنىّ للمفعول، من باب الإفعال، و الضّمير المرفوع المستتر فيه نائب الفاعل يعود إلى قوله فى المتن المتقدّم لاٰ رَيْبَ فِيهِ.

أى توهّم الجزاف فى ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ فكأنّه قيل: لا ريب فيه، أى فى قوله: ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ و لا مجازفه، ثمّ دفع هذا التّوهّم على تقدير كون الضّمير المجرور فى لاٰ رَيْبَ فِيهِ راجعا إلى الكلام السّابق، أعنى ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ ظاهر، كأنّه قيل: لا ريب فيه و لا مجازفه فيه، بل هو صادر عن إتقان، و أمّا على تقدير كونه راجعا إلى الكتاب، كما هو الظّاهر فمبنىّ على أنّ نفى الرّيب عن الشّىء شهاده على تبجيل بكماله قطعا، و أنّه كامل على نحو القطع و لا مجازفه فيه أصلا.

أى الوزان مصدر قولك: وازن الشّىء، أى ساواه فى الوزن، و قد يطلق على النّظير باعتبار كون المصدر بمعنى اسم الفاعل، فيقال: زيد وزان عمرو، أى شبيهه و نظيره، و قد يطلق على مرتبه الشّىء إذا كانت مساويه لمرتبه شىء آخر فى أمر من الأمور، و هو المراد هنا، لأنّ المعنى فمرتبه لاٰ رَيْبَ فِيهِ مع ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ فى دفع توهّم الجزاف مرتبه نفسه مع زيد فى قولك: جاءنى زيد نفسه.

أى مرتبه نفسه من جهه كونه رافعا لتوهّم المجاز أى توهّم أنّ الجائى نفسه أو رسوله أو عسكره أو كتابه، فالحاصل: إنّ فائده لاٰ رَيْبَ فِيهِ نظير فائده التّأكيد المعنوىّ، أى نفسه من حيث كونه لدفع التّوهّم، أى توهّم المجازفه بالمجاز، كأن يتوهّم أنّ الجائى متاعه أو عبده، و جازف المتكلّم، و نسب المجىء إليه مجازا.

مع زيـد [فى جاءنى زيد نفسه]فظهر (١) أنّ لفـظ وزان فى قوله: وزان نفسه ليس بزائـد كما توهّم (٢) أو تأكيدا (٣) لفظيّا، كما أشار إليه بقوله [و نحو: هُدىً (۴)]أى هو (۵)

أى فظهر من التّقرير السّابق المفيـد أنّ «وزان» بمعنى مرتبه لا ـ بمعنى الموازنه و المشـابهه بـأن يكون الوزان مصـدرا بمعنى اسـم الفاعل كى يكون معنى قول المصـنّف: «فوزانه وزان نفسه» فمشابهه و موازنه نفسه فى جاءنى زيـد نفسه، أى فموازن لاٰ رَيْبَ فِيهِ و مشابهه هو نفسه، فيكون الوزان الثّانى زائدا يدرك كونه زائدا بالذّوق السّليم.

أى كمـا توهّم بعضـهم أنّ وزان الثّـانى زائـد، هـذا إنّمـا يصـحّ لو كـان الوزان بمعنى النّظير و المثل و المشابه، إلاّ أنّ الأمر ليس كـذلك بل الوزان مصدر بمعنى المرتبه فحينئذ لا يكون ال «وزان» الثّانى زائدا، لأنّ المعنى حينئذ أنّ مرتبه لاٰ رَيْبَ فِيهِ مع ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ مرتبه نفسه فى جاءنى زيد نفسه من جهه كونه رافعا لتوهّم المجاز.

عطف على قوله: «تأكيـدا معنويا» أى بأن يكون مضـمون الجمله الثّانيه هو مضـمون الأولى و ليس المراد بالتّأكيد اللّفظى التأكيد بنفس تكرار اللّفظ و وجه منع العطف فى التّأكيد هو كون التّأكيد مع المؤكّد كالشّىء الواحد.

الهدى هو الهدايه، و هى عباره عن الدّلاله على سبيل النّجاه.

أى التّفسـير إشاره إلى جواب عن سؤال مقـدّر تقرير السّؤال: إنّ الكلام فى كون الجمله الثّانيه بمنزله التّأكيد اللّفظى بالقياس إلى الجمله الأولى، و قوله: هُدىً لِلْمُتَّقِينَ ليس جمله كى يكون بمنزله التّأكيد اللّفظى لجمله ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ فلا يصحّ التّمثيل به.

و حاصل الجواب: إنّ هُدىً خبر لمبتدأ محذوف، أى هو هدى، فلا مجال للاعتراض.

نعم، كان له مجال لو جعل هُـدىً خبرا عن ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ بعـد الإخبار عنه ب لاٰ رَيْبَ فِيهِ أو جعل حالا، و العامل اسم الإشاره لم يكن ممّـا نحن فيه، إلاّـ أنّ التّمثيـل مبنىّ على كونه خبرا لمبتـدأ محـذوف، و إنّما لم يجعل مبتـدأ محـذوفا خبره، أى فيه هـدى، فيكون ممّا نحن فيه، لفوات المبالغه المطلوبه.

هدى [لِلْمُتَّقِينَ (١)]أى الضّالّين الصّائرين إلى التّقوى، [فإنّ (٢) معناه أنّه]أى الكتاب [فى الهدايه بالغ درجه لا يدرك كنهها]أى غايتها، لما (٣) فى تنكير هُدىً من الإبهام و التّفخيم [حتّى كأنّه هدايه محضه (۴)]حيث (۵) قيل هدى و لم يقل هاد [و هذا (۶) معنى ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ لأنّ معناه (٧) كما مرّ (٨) الكتاب الكامل، و المراد (٩)

و المراد بهم المتّقون بالقوّه، أى هو هدى للضّالّين الصّائرين إلى التّقوى و المشرفون عليه، فلا يرد أنّه لا معنى لكون القرآن هاديا للمتّقين، فإنّهم المهديّون، فلو تعلّق بهم الهدايه لزم تحصيل الحاصل، فإراده المشرفين على التّقوى من المتّقين يكون من باب مجاز الأوّل.

هذا من المصنّف تعليل لكون هو هدى للمتّقين تأكيدا لفظيّا ل ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ ، أى إنّما كان الأمر كذلك، لأنّ الثّانيه متّحده مع الأولى فى المعنى، لأنّ معناه «أنّه» أى الكتاب «فى الهدايه» متعلّق بقوله: «بالغ» .

علّه لقوله: «فإنّ معناه. . .» و حاصل الكلام إنّ قوله تعالى: هُدىً لِلْمُتَّقِينَ تأكيد لفظىّ ل ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ أى إنّما كانت هذه الجمله تأكيدا لفظيّا لهذه الجمله الّتى قبلها لاتّحادهما فى المعنى. ثمّ تفسير الشّارح الكنه بالغايه، حيث قال: «أى غايتها» ، إشاره إلى أنّ المراد بالكنه ليس الحقيقه لمنافاته لقوله بعد ذلك «حتّى كأنّه هدايه محضه» .

وجه المنافاه: إنّ الكنه بمعنى الحقيقه لا يدرك، فكيف يحكم بأنّه كأنّه هدايه محضه؟ ! لأنّ ذلك لا يتفرّع إلّا على إدراك حقيقته لا على عدم إدراكها.

نعم، لا مانع من التّفريع على عدم معرفه منتهاه مع درك أصل الحقيقه فى الجمله.

أى كقولنا: زيد عدل، حيث جعل المصدر خبرا، لا اسم فاعل، و لم يقل هاد للمتّقين.

الحيثيّه للتّعليل.

أى كون الكتاب بالغا فى الهدايه درجه لا يدرك كنهها.

أى المعنى الّذى يكون مرادا بالإراده الجدّيّه.

فى أحوال المسند.

جواب عن سؤال مقدّر تقريره: إنّ كون معنى ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ الكتاب الكامل لا يثبت ما هو المطلوب من اتّحاد الجملتين معنى، لأنّ معنى الأولى إثبات الكمال له من دون التّقييد بالهدايه و معنى الثّانيه أنّه الكامل فى الهدايه، و المغايره بين الطّبيعه المطلقه و الطّبيعه المقيّده

بکماله کماله فی الهدایه، لأنّ الکتب السّماویه بحسبها]أی (۱) بقدر الهدایه و اعتبارها [تتفاوت فی درجات الکمال]لا بحسب غیرها (۲) لأنّها (۳) المقصود الأصلیّ من الإنزال [فوزانه]أی وزان هُدیً لِلْمُتَّقِینَ (۴) [وزان زید الثّانی

أظهر من الشّمس.

و حاصل الجواب: إنّ المراد من الجمله الأولی أیضا إثبات الکمال المقیّد بالهدایه للقرآن، و ذلک لأنّ تفاوت الکتب السّماویّه فی درجات الکمال إنّما هو بسبب الهدایه لا غیرها، فالکمال المطلق فی الجمله الأولی مطلق ظاهرا، و مقیّد واقعا، فحینئذ اتّحدت الجملتان من حیث المعنی فیصحّ عدّ الثّانیه بمنزله التأکید اللّفظی للأولی فی إفاده التّقریر مع اتّحاد المعنی.

و فی تفسیر قوله: «بحسبها» بقوله: «بقدر الهدایه» إشاره إلی أنّ الحسب بمعنی القدر، یقال عمل هذا بحسب عمل فلان، أی علی قدره، و قول المصنّف «بحسبها» متعلّق بقوله: «تتفاوت» و تقدیم الجارّ و المجرور لإفاده الحصر، أی تتفاوت بحسب الهدایه لا بحسب غیرها، فإذا الکمال فی الجمله الأولی و إن کان مطلقا ظاهرا لکنّه مقیّد بالهدایه لبّا، فعلیه تکون الجملتان متّحدتین معنی.

أی لا بحسب غیر الهدایه.

أی لأنّ الهدایه هی المقصوده من إنزال الکتب السّماویّه، فما هو أکثر هدایه، فهو أرقی درجه، و إنّ کمال حال القرآن إنّما هو بحسب حال هدایته، فکلّ ما دلّ علی کمال حاله دلّ علی کمال هدایته بالضّروره، فحصر التّفاوت فی الهدایه للمبالغه بشأن هذا التّفاوت، بتنزیل غیره منزله العدم، کما أشار إلیه الشّارح بقوله: «لأنّها المقصود الأصلیّ من الإنزال» ، فلا وجه لما قیل من أنّ الکتب السّماویّه تتفاوت أیضا بحسب جزاله النّظم و بلاغته کالقرآن حیث إنّه فاق سائر الکتب باعتبارهما، فکیف یحصر المصنّف تفاوت الکتب السّماویّه فی الهدایه، فیقال: إنّ حصر التّفاوت فی الهدایه للمبالغه بشأن هذا التّفاوت بتنزیل غیره منزله العدم فحینئذ اتّحدت الجملتان فی إراده الکمال فی الهدایه، و صار هو هدی تأکیدا لفظیّا ل ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ.

أی مرتبه هُدیً لِلْمُتَّقِینَ بالنّسبه إلی ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ فی إفاده التّقریر مرتبه زید الثّانی فی جاءنی زید زید.

ص :۸۱

فی جاءنی زید زید]لکونه (۱) مقرّرا ل ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ مع اتّفاقهما فی المعنی بخلاف لاٰ رَیْبَ فِیهِ (۲) فإنّه یخالفه معنی [أو (۳)]لکون الجمله الثّانیه [بدلا منها]أی من الأولی

علّه لکون وزان هُدیً لِلْمُتَّقِینَ وزان زید الثّانی، أی لکون هُدیً لِلْمُتَّقِینَ مقرّرا لقوله تعالی: ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ «مع اتّفاقهما» أی اتّفاق هُدیً لِلْمُتَّقِینَ و ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ «فی المعنی» ، لأنّ کلاّ منهما بمعنی أنّ القرآن هو الکامل فی الهدایه.

و حاصل الکلام: إنّ مماثله جمله هو هدی للمتّقین لزید الثّانی فی اتّحاد المعنی المراد، أعنی دفع توهّم الغلط و السّهو و نحوهما، لأنّ التّأکید اللّفظی کما مرّ فی باب المسند إلیه، إنّما یؤتی به للتّقریر أو لدفع توهّم السّامع أنّ ذکر زید الأوّل کان علی وجه السّهو أو الغلط أو نحوهما، و أنّ المراد عمرو مثلا فیؤتی بزید الثّانی للتّقریر، أو لدفع ذلک التّوهّم، فکذلک قوله: هو هدی، فإنّه إنّما أتی بها لکونه مقرّرا لقوله: ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ و دافعا للتّوهّم المذکور، أی کونه ممّا یرمی به جزافا.

أی إنّ قوله: لاٰ رَیْبَ فِیهِ و إن کان مقرّرا ل ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ حیث نفی الرّیب عن شیء شهاده تبجیل بکماله قطعا، فیکون مقرّرا ل ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ باعتبار حاصل معناه و مآله، إلاّ أنّ ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ یخالف لاٰ رَیْبَ فِیهِ معنی، أی من جهه مدلولهما المطابقیّ، فلذا جعل لاٰ رَیْبَ فِیهِ بمنزله التّأکید المعنویّ ل ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ هذا بخلاف هُدیً لِلْمُتَّقِینَ فإنّه متّحد ل ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ معنی و مقرّر له، فیکون أشبه شیء بالتّأکید اللّفظیّ الاصطلاحیّ الکائن فی المفردات حیث إنّ المؤکّد موافق فیه للمؤکّد فی المعنی، مع کونه مفیدا لتقریره، فجدیر أن ینزّل هُدیً لِلْمُتَّقِینَ بمنزله التّأکید اللّفظیّ ل ذٰلِکَ اَلْکِتٰابُ و لو لا المغایره فی اللّفظ لکان تأکیدا لفظیّا من دون مؤنه التّنزیل.

أی قول المصنّف «أو بدلا منها» عطف علی قوله: «مؤکّده للأولی» فمعنی العباره أنّ القسم الثّانی من کمال الاتّصال أن تکون الجمله الثّانیه بدلا من الأولی، فلا تعطف الثّانیه علی الأولی کما لا تعطف علیها إذا کانت مؤکّده لها لما بین المؤکّد و التّأکید و البدل و المبدل منه من کمال الاتّصال و ربّما یقال: إنّ فی کون الفصل فی البدل من أجل کمال الاتّصال و الاتّحاد نظرا، و ذلک لأنّ المبدل منه فی البدل فی حکم السّقوط و کالمعدوم، و لا معنی لاتّحاد ما هو موجود مع ما هو بمنزله المعدوم، فالصّحیح أن یعلّل عدم جواز

[لأنّها]أى الأولى [غير (۱) وافيه بتمام المراد، أو كغير الوافيه (۲)]

العطف و لزوم الفصل فى البـدل بأنّ المبـدل منه فى نيّه الطّرح عن القصد، فصار العطف عليه كالعطف على المعدوم، و هذا غير ممكن، فإنّ العطف لا بدّ فيه من الطّرفين.

الجواب: إنّ الظّاهر عـدم رجوع الإشكال إلى محصّل صـحيح، لأنّ المبدل منه فى البدل إنّما هو فى حكم السّـقوط لا أنّه ساقط بالمرّه، كيف أنّه يـذكر توطئه لـذكر البـدل، حتّى أنّه لا يجوز حذفه فى غير باب الاسـتثناء، فإذا ليس لحديث امتناع اتّحاد ما هو موجود مع ما هو فى حكم المعدوم أساس صـحيح، فإنّ الممتنع هو اتّحاد الموجود مع المعدوم لا اتّحاد ما هو فى حكم المعدوم مع كونه مقصودا توطئه و موجودا حقيقه مع ما هو موجود و مقصود بالذّات، كما أنّه لا يضـرّ على حديث الاتّحاد اشـتمال البدل على معنى زائـد، أو كونه بعضا من المبـدل منه فإنّ ما يجعل عطف بيان أيضا مشـتمل على أمر زائد يوجب الإيضاح، و ما يجعل تأكيـدا معنويّـا، أيضـا لاـ يكون مـدلوله المطابقىّ عين ما يـدلّ عليه الأولى مطابقه، و إنّ المراد الجـدّى من المبـدل منه فى بـدل البعض هو البعض لا الكلّ، و إن كان مرادا بالإراده الاستعماليّه، فبالإضافه إلى المراد الجدّى يجرى حديث الاتّحاد، فيكون كافيا فى الفصل، ثمّ كون الجمله الثّانيه بـدلا من الأولى يمكن أن يكون بدل بعض أو اشـتمال لا بدل غلط، لأنّه لا يقع فى فصـيح من الكلاـم و لا بـدل كلّ، إذ لم يعتبره المصـنّف فى الجمل الّتى لا محلّ لها من الإعراب، لأنّه لا يفارق الجمله التّأكيـديّه إلّا باعتبار قصـد نقـل النّسـبه إلى مضـمون الجمله الثّانيه فى البـدليّه دون التّأكيـديّه، و هـذا المعنى لا يتحقّق فى الجمل الّتى لا محلّ لها من الإعراب، لأنّه لا نسبه بين الأولى منها و بين شـىء آخر حتّى ينتقل إلى الثّانيه، و تجعل بـدل من الأولى، و إنّما يقصـد من تلك الجمل استئناف إثباتها.

قوله: «لأنّها غير وافيه» علّه لمحـذوف، و التّقـدير تبدل الثّانيه من الأولى، لأنّها أى الأولى غير وافيه. . . كما فى بدل البعض و بدل الاشتمال.

أى لكونهـا مجمله أو خفيّه الـدّلاله، و ملخّص الكلاـم أنّه: يمكن أن تكون الأولى كغير الوافيه لإمكان أن يكون فيها إبهام ما مع كون المطلوب ممّـا من شـانه أن يعتنى به، و الثّانيه وافيه بتمـام المراد لكونها مفيـده للتّقرير و رافعه لما فى الأولى من إجمال ما، كما فى بدل الكلّ بناء على القول باعتباره فى الجمل.

حیث یکون فی الوفاء قصور ما (۱) أو خفاء ما (۲) [بخلاف الثّانیه]فإنّها (۳) وافیه کمال الوفاء [و المقام یقتضی اعتناء بشأنه (۴)]أی بشأن المراد [لنکته (۵) ککونه (۶)]أی المراد [مطلوبا فی نفسه أو فظیعا (۷)

لا یقال: إنّ هذا بنافی مذهب المصنّف من عدم جریان بدل الکلّ فی الجمل.

لأنّا نقول: إنّه لا منافاه بینهما لصحّه أن یکون هذا الکلام من المصنّف ناظرا إلی مذهب غیره، حیث قال بجریان الکلّ فی الجمل الّتی لا محلّ لها من الإعراب، فقول المصنّف: «أو کغیر الوافیه» إشاره إلی مذهب غیره من جریان بدل الکلّ فی الجمل کأنّه قال: أو کغیر الوافیه علی ما مشی علیه غیرنا.

أی حیث یکون فی وفاء الأولی بالمراد قصور لکونها مجمله، کما فی الآیه الآتیه، و «حیث» علّه لقوله: «کغیر الوافیه» .

أی أو یکون فی الأولی خفاء فی الدّلاله علی المراد، کما فی البیت الآتی.

أی الجمله الثّانیه وافیه کمال الوفاء بلا قصور، و لا خفاء.

الجمله یمکن أن تکون حالیّه، فالمعنی حینئذ لکون الأولی غیر وافیه بالمراد، و الحال إنّ المقام یقتضی اعتناء بشأنه، فمن ثمّ أتی بالمبدل منه، ثمّ بالبدل، و لم یقتصر علی البدل مع أنّ الوفاء إنّما هو به، لأنّ قصد الشّیء مرّتین أوکد، و یمکن أن تکون جوابا عمّا یقال: إنّ الجمله الأولی غیر وافیه کلّ الوفاء بالمراد، فلم لم یقتصر علیها؟ و یوکّل فهم المراد للسّامع، إذ الغرض قد یتعلّق بالإبهام. و حاصل الجواب إنّ البدل إنّما یؤتی به فی مقام یقتضی الاعتناء بشأنه فتقصد النّسبه مرّتین فی الجمل.

متعلّق بقوله: «یقتضی» .

أی تلک النّکته مثل کون المراد مطلوبا فی نفسه، أی بأن یکون ممّا یعتنی بشأنه و بیانه، کما فی الآیه الآتیه.

أی ککونه عظیما من القبح و الشّناعه، فلفظاعته کأنّ العقل لا یدرکه ابتداء، فیعتنی بشأنه و یبدّل منه لیتقرّر فی ذهن السّامع بقصده مرّتین، کأن یقال لامرأه: تزنین و تتصدّقین، توبیخا لها، أی لا تجمعی بین الأمرین، و لا تزنی و لا تتصدّقی، هذا المثال بناء علی صحّه جریان بدل الکلّ فی الجمل الّتی لا محلّ لها من الإعراب.

ص :۸۴

أو عجيبـا (۱) أو لطيفـا (۲)]فتنزّل الثّـانيه من الأـولى منزله بـدل البعض (۳) أو الاشـتمال (۴) ، فالأـوّل [نحو: أَمَـدَّكُمْ بِمٰا تَعْلَمُونَ (۱۳۲) أَمَدَّكُمْ بِأَنْعٰامٍ وَ بَنِينَ (۱۳۳) وَ جَنّٰاتٍ وَ عُيُونٍ (۱)(۵)

أى لكونه عجيبـا، فيعتنى به لإعجاب المخاطب قصـدا لبيان غرابته، و كونه أهلا لأن ينكر إن ادّعى نفيه، أو أهلا لأن يتعجّب منه كما فى قولك: قال زيـد لى قولا قال: أنا أهزم الجنـد وحـدى، و هـذا بناء على جريان بدل الكلّ فى الجمل الّتى لا محلّ لها من الإعراب، و كما إذا رأيت زيـدا محتاجا و يتعفّف، فتقول: زيـد جمع بين أمرين يحتاج و يتعفّف، و نحو قوله تعالى: بَلْ قٰالُوا مِثْلَ مٰا قٰالَ اَلْأَوَّلُونَ (۸۱) قٰالُوا أَ إِذٰا مِتْنٰا وَ كُنّٰا تُرٰاباً وَ عِظٰاماً أَ إِنّٰا لَمَبْعُوثُونَ (۲)فإنّ البعث و الحياه بعد صـيروره العظام ترابا عجيب بل منكر عنـد من هو غافل عن قـدره البارى جلّت كبرياؤه، و هذا المثال أيضا مثال بدل الكلّ و المثال العرفىّ نحو قولك: أعجبكم ما تعلمون من زيد، أعجبكم مقادته الأسد، إذا كان له أفعال عجيبه كثيره يعرفها المخاطبون.

أى ظريفا مستحسـنا فيقضـى ذلك الاعتناء به كما قولك: أضـحككم ما تعلمون من زيد أضـحككم أنّه يصوت صوت حمار إذا كان له أفعال مضحكه كثيره، كأن يصوّت صوت ديك أو صوت كلب، و هكذا و يعرفها المخاطبون.

أى فى المفرد، و إلاّ فهى بدل حقيقه، فلا معنى للتّنزيل.

أى تنزّل الثّانيه من الأولى منزله بـدل الاشـتمال، و يمكن أن يقال بأنّ ضابط بـدل الاشـتمال أن يكون المبـدل منه مقتضـيا لذكر البدل، و هو غير موجود هنا.

و أجيب بأنّ هذا ضابط البدل فى المفردات، و محلّ الكلام هو البدل فى الجمل.

الشّاهد فى قوله تعالى: أَمَدَّكُمْ بِأَنْعٰامٍ وَ بَنِينَ الآيه حيث هذه الجمله بمنزله البعض عن الجمله الأولى أعنى قوله تعالى: أَمَدَّكُمْ بِمٰا تَعْلَمُونَ فيكون مثالاـ للقسم الأـوّل، أى تنزيـل الثّانيه منزله بـدل البعض من الأـولى، فلهـذا لم تعطف الثّانيه على الأولى، و ذلك للاتّصال بين البدل و المبدل منه.

لاـ يقـال: الكلاـم فيما لا محلّ له من الإعراب، و أَمَـدَّكُمْ بِمٰا تَعْلَمُونَ لها محلّ من الإعراب و هو النّصب لأنّها مفعول لقوله: اِتَّقُوا قبله.

ص :۸۵

۱- ۱) سوره الشّعراء:۱۳۲-۱۳۴.

۲- ۲) سوره المؤمنون:۸۱ و ۸۲.

فإنّ المراد (۱) التّنبيه على نعم اللّه تعالى]و المقام (۲) يقتضى اعتناء بشأنه، لكونه (۳) مطلوبا فى نفسه و ذريعه إلى غيره (۴) [و الثّانى]أعنى قوله: أَمَدَّكُمْ بِأَنْعٰامٍ [أوفى بتأديته (۵)] أى تأديه المراد الّذى هو التّنبيه [لدلالته]الثّانى [عليها]أى على نعم اللّه تعالى [بالتّفصيل من غير إحاله (۶) على علم المخاطبين المعاندين،

لأنّا نقول: هذه الجمله صله الموصول، و قد صرّح ابن هشام بأنّ المحلّ للموصول دون الصّله فلا محلّ للصّله.

أى المراد من هذا الخطاب.

أى و الحال إنّ المقام يقتضى اعتناء بشأن التّنبيه المذكور، فتكون الجمله حاليّه.

أى لكون التّنبيه مطلوبا فى نفسه، لأنّ إيقاظهم عن سنه غفلتهم عن نعم اللّه أمر مطلوب فى نفسه حيث إنّه مبدأ كلّ خير، و يتوجّه الإنسان به إلى تفضّله تعالى و لطفه سبحانه، و ذلك يوجب أن يتصدّى لشكره هذه النّعم و الإقدام بما هو وظيفه العبوديّه و المولويّه.

و هو التّقوى المذكور قبله بقوله تعالى: وَ اِتَّقُوا اَلَّذِی أَمَدَّكُمْ بِمٰا تَعْلَمُونَ بأن يعلموا بذلك التّنبيه إلى أنّ من قدر أن يتفضّل عليهم بهذه النّعم، فهو قادر على الثّواب و العقاب، فاتّقوه.

أى وجه كونه أوفى بتأديه المراد الّذى هو التّنبيه المذكور أنّ فيه تصريحا بنعم اللّه، و لا ريب أنّ التّصريح أقوى فى باب التّنبيه من الإشاره و البيان الإجمالى، كما قال المصنّف: «لدلالته» أى دلاله الثّانى «عليها» أى على نعم اللّه تعالى بالتّفصيل.

أى من غير أن يحال تفصيلها على علم الخاطبين المعاندين للحقّ و الكافرين به، لأنّه لو أحيل تفصيلها إلى علمهم لربّما نسبوا تلك النّعم إلى قدرتهم جهلا منهم، و ينسبون له تعالى نعما آخر كالإحياء و التّصوير و نحوهما ممّا لا يتوهّم أحد كونه من قبل البشر.

فوزانه (۱) وزان وجهه فی أعجبنی زید وجهه لدخول الثّانی (۲) فی الأوّل (۳)]لأنّ بِمٰا تَعْلَمُونَ یشمل الأنعام و غیرها (۴) [و الثّانی]أعنی المنزّل منزله بدل الاشتمال (۵) [نحو أقول له:

ارحل (۶) لا تقیمنّ عندنا

و إلاّ فکن فی السّرّ و الجهر مسلما

فإنّ المراد به]أی بقوله: ارحل [کمال إظهار الکراهه (۷) لإقامته]أی

أی فمرتبه قوله تعالی: أَمَدَّکُمْ بِأَنْعٰامٍ وَ بَنِینَ بالنّسبه إلی قوله تعالی: أَمَدَّکُمْ بِمٰا تَعْلَمُونَ مرتبه وجهه بالقیاس إلی زید فی قولک: أعجبنی زید وجهه.

أی مضمون أَمَدَّکُمْ بِأَنْعٰامٍ وَ بَنِینَ.

أی أَمَدَّکُمْ بِأَنْعٰامٍ وَ بَنِینَ کما یدخل وجهه فی زید و یکون بدل بعض عن الکلّ.

أی غیر الأنعام کالسّمع و البصر و اللّمس و الذّوق و الإدراک و الخیال و الوهم و العزّ و الرّاحه و سلامه البدن و الأعضاء و منافعها، فما ذکر من النّعم فی الجمله الثّانیه بعض ما ذکر فی الأولی کما أنّ الوجه بعض زید، فیکون قوله تعالی: أَمَدَّکُمْ بِأَنْعٰامٍ وَ بَنِینَ بمنزله بدل بعض لقوله تعالی: أَمَدَّکُمْ بِمٰا تَعْلَمُونَ کالوجه بالقیاس إلی زید.

أی المنزّل منزله بدل الاشتمال فی المفرد، فلا یرد علیه أنّ قوله: «لا تقیمنّ» نفس بدل الاشتمال لما قبله، فلا معنی للتّنزیل.

قوله: «ارحل» من الرّحل بمعنی خلاف الإقامه، و معنی البیت: أقول له اذهب لأنّک مسلم فی الجهر و کافر فی السّرّ، و لا تقیمنّ فی حضرتنا، و إن لم ترحل فکن علی ما یکون علیه المسلم من استواء الحالین فی السّرّ و الجهر، أی فی الباطن و الظّاهر.

و الشّاهد فی البیت: هو کون الجمله الثّانیه فیه بمنزله بدل الاشتمال للأولی، و لهذا فصلت عنها.

و الأولی أن یقال: کمال إظهار الکراهه، إذ لیس المقصود کمال إظهار الکراهه فقطّ بحیث یجوز کون الکراهه غیر کامله بل المقصود کمال الکراهه، و کمال إظهارها معا، و لعلّ هذا هو مراد المصنّف، لکنّه حذفه، لأنّ الاعتناء بشأن إظهار الکراهه یدلّ فی الجمله علی کمالها و شدّتها، ثمّ إنّه لیس المراد بقوله، فإنّ المراد به کمال إظهار الکراهه، إنّ «ارحل»

المخاطب [و قوله: لا تقيمنّ عنـدنا أوفى بتأديته (١) لـدلالته]، أى لدلاله لا تقيمنّ [عليه] أى على كمال إظهار الكراهه [بالمطابقه (٢) مع التّأكيـد]الحاصـل من النّون، و كونها (٣) مطـابقه باعتبـار الوضع العرفىّ حيث يقـال: لا تقم عنـدى، و لا يقصـد كفّه عن الإقامه، بل

موضوع لكمال إظهار الكراهه لأنّه إنّما وضع لطلب الرّحيل، لكن لمّا كان طلب الشّـىء عرفا يقتضـى غالبا محبّته، و محبّه الشّـىء تستلزم كراهه ضدّه، و هو الإقامه هنا، فهم منه كراهه الإقامه، و الدّليل على ذلك قوله: «و إلاّ فكن فى السّـرّ و الجهر مسلما» فإنّه يـدل على أنّ المراد ب «ارحل» كراهه إقامته لسوئه لا أنّه مأمور بالرّحيل مع عـدم المبالاه بإقامته و عدم كراهتها، بل لمصـلحه له فيه مثلا، و الحاصل إنّ لفظ «ارحل» يكون دالاّ على كراهه الإقامه التزاما، و ذكر هذا اللّفظ يفيد كمال إظهار الكراهه.

أى تـأديه المراد و هـو كمـال إظهـار الكراهـه، و بعبـاره أخرى تـأديه المراد الّـذى هـو التّنـبيه على كمـال إظهـار الكراهه لإقـامه المخاطب.

أى دلاـله مسـمّاه مطابقه، و حاصل الكلام فى المقام: إنّ كلاّ من «ارحل» و «لا تقيمنّ» و إن دلّ على كمال إظهار الكراهه إلاّ أنّ دلاـله «لاـ تقيمنّ» عليه بالمطابقه العرفيّه و دلاله «ارحل» عليه بالالتزام، و لا ريب أنّ الـدّلاله المطابقيّه أوفى من الـدّلاله الالتزاميّه، هـذا مع أنّ «لا تقيمنّ» مؤكّـده بالنّون الثّقيله و التّأكيـد بها أيضا يفيد كمال الإظهار، ف «لا تقيمنّ» أوفى ببيان المراد من «ارحل» لوجهين:

الأوّل: كونها دالّه عليه بالمطابقه العرفيّه.

و الثّانى: اشـتمالها على النّون الثّقيله الّتى هى للتّأكيد، فقول المصـنّف مع التّأكيد حال من ضمير «دلالته» أى دلالته عليه بالمطابقه حال كونه مصاحبا للتّأكيد.

أى الـدّلاله مطابقه، هـذا من الشّارح جواب عمّا يقال: إنّ قوله «لا تقيمنّ عنـدنا» إنّما يدلّ بالمطابقه على طلب الكفّ عن الإقامه، لأـنّه موضوع للنّهى، و أمّـا إظهار كراهه المنهىّ عنه، و هو الإقامه، فمن لوازمه و مقتضـياته، و حينئـذ فـدلالته عليه تكون بالالتزام دون المطابقه، فكيف يدّعى المصنّف أنّها بالمطابقه.

و حاصـل الجواب: إنّا نسـلّم أنّ دلالته على إظهار كراهه الإقامه بالالتزام، لكن هـذا بالنّظر للوضع اللّغوىّ، و دعوى المصـنّف أنّ دلالته عليه بالمطابقه بالنّظر للوضع العرفىّ

مجرّد إظهار كراهه حضوره [فوزانه]أی وزان (۱) لا تقيمنّ عندنا [وزان حسنها فی- أعجبنی الدّار حسنها (۲) -لأنّ (۳) عدم الإقامه مغاير للارتحال]فلا يكون (۴) تأكيدا [و غير داخل فيه (۵)]

لا اللّغویّ، لأنّ لا تقم عندی، صار حقيقه عرفيّه فی إظهار كراهه إقامته حتّی أنّه كثيرا ما يقال: لا تقم عندی، و لا يقصد بحسب العرف كفّه عن الإقامه الّذی هو المدلول اللّغویّ، بل مجرّد إظهار حضوره و إقامته عنده سواء وجد معها ارتحال أم لا.

أی مرتبه «لا تقيمنّ» مع قوله «ارحل» مرتبه «حسنها» مع «الدّار» فی قولك: «أعجبنی الدّار حسنها» فی كونه بدل اشتمال.

أی بالقياس إلی الدّار، هذا بناء علی ما هو الحقّ من أنّ الأمر بالشّیء لا يقتضی تضمّنا النّهی عن ضدّه الخاصّ، و أمّا علی القول بالاقتضاء، فمرتبه «لا تقيمنّ عندنا» بالنّسبه إلی «ارحل» مرتبه رأسه فی ضرب زيد رأسه بالنّسبه إلی زيد، إلاّ أنّ هذا القول مزيّف.

أی إنّما كان وزانه وزان «حسنها» ، لأنّ عدم الإقامه الّذی هو مطلوب ب «لا تقيمنّ» ، «مغاير للارتحال» أی الّذی هو مطلوب بقوله: «ارحل» ، أی عدم الإقامه المطلوب ب «لا تقيمنّ» مغاير للارتحال المطلوب ب «ارحل» مفهوما، لأنّ الارتحال إنّما يكون بعد الإقامه و لو ساعه، و عدم الإقامه تدلّ علی العدم الأزلیّ الأصلیّ و المغايره بينهما ظاهره ظهور الشّمس فی رابعه النّهار.

أی فلا يكون قوله: «لا تقيمنّ» تأكيدا مطلقا لما عرفت من المغايره بين «ارحل» و «لا تقيمنّ» بحسب المفهوم، إذ يعتبر الاتّحاد الذّاتیّ بل المفهومیّ فی التّأكيد اللّفظیّ، و قد عرفت فقدان الاتّحاد الذّاتیّ فی المقام، و بهذا البيان لا يرد ما قيل: من أنّه إن أراد نفی التّأكيد اللّفظیّ، فلا يكون مخرجا للتّأكيد المعنویّ، و حينئذ لم يتمّ التّعليل، و إن أراد نفی التّأكيد مطلقا فيرد عليه أنّ هذا يفيد أنّ التّأكيد المعنویّ لا يكون مغايرا فی المعنی، و هو مشكل بما تقدّم من قوله: لاَ رَيْبَ فِيهِ فإنّه تأكيد لقوله: ذٰلِكَ اَلْكِتٰابُ مع مغايرته له فی المعنی.

أی عدم الإقامه غير داخل فی مفهوم الارتحال.

ص :۸۹

فلا يكون (١) بدل بعض، و لم يعتدّ (٢) ببدل الكلّ، لأنّه إنّما يتميّز عن التّأكيد بمغايره اللّفظين و كون المقصود (٣) هو الثّانى، و هذا (۴) لا يتحقّق فى الجمل لا سيّما الّتى لا محلّ لها من الإعراب (۵)

أى فلا يكون «لا تقيمنّ» بدل بعض عن «ارحل» .

أى لم يعتدّ المصنّف ببدل الكلّ، أى لم يذكر ما يخرجه كما ذكر ما يخرج به بدل بعض، كقوله: «و غير داخل فيه» ، و حاصل الكلام إنّ المصنّف لم يذكر ما ينفى به كون «لا تقيمنّ» بدل كلّ عن «ارحل» إذ يكفى فى نفى «لا تقيمنّ» بدل كلّ عن «ارحل» نفى كونه تأكيدا عنه، و ذلك لعدم الفرق بين بدل الكلّ، و التّأكيد فى الجمل فحينئذ نفى التّأكيد يغنى عن نفى بدل الكلّ فيها.

نعم، يفرق بين بدل الكلّ، و التّأكيد فى المفردات كما أشار إليه الشّارح بقوله: «لأنّه إنّما يتميّز عن التّأكيد بمغايره اللّفظين» ن و كون المقصود هو الثّانى.

و حاصل الفرق أنّه تجب مغايره اللّفظين فى البدل بخلاف التّأكيد اللّفظىّ حيث لا تجب فيه مغايره اللّفظين، بل تاره يتغايران و أخرى لا يكونان متغايرين، هذا هو الفرق الأوّل، و الفرق الثّانى هو كون المقصود فى البدل هو الثّانى، أى بأن ننقل بسبب العامل إليها، و هذا الفرق لا يتحقّق فى الجمل.

أى كون المقصود بالنّسبه هو التّابع.

أى ما ذكر من الفرقين لا يتحقّق فى الجمل، لأنّ التّأكيد اللّفظىّ فى الجمل فيه المغايره بين اللّفظين دائما، فلو كان بدل الكلّ يجرى فى الجمل لما تميّز عن التّأكيد، فحينئذ لا بدل كلّ فى الجمل، لأنّ التّأكيد يغنى عنه فيها، فلذا لم يعتدّ المصنّف ببدل الكلّ لفقد وجوده فى الجمل.

أى لأنّه لا يتصوّر فيها أن تكون الثّانيه هى المقصوده بالنّسبه، إذ لا نسبه هناك بين الأولى و شىء آخر حتّى تنقل للثّانيه و تجعل الثّانيه بدلا من الأولى، و يظهر من كلام الشّارح أنّ بدل الكلّ لا يكون فى الجمل مطلقا سواء كان لها محلّ أم لا، و هذا مخالف لما ذكره العلاّمه السّيّد فى حاشيه الكشّاف من أنّ ذلك خاصّ بما لا محلّ له، ثمّ الظّاهر إنّ قوله: إِنَّمٰا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ بدل كلّ من قوله: إِنّٰا مَعَكُمْ و أرباب البيان لا يقولون بذلك فى الجمله الّتى لا محلّ لها من

[مع مـا بينهمـا]أى بين عـدم الإقـامه و الارتحال [من الملابسه]اللّزوميّه (١) فيكون (٢) بدل اشـتمال و الكلام (٣) فى أنّ الجمله الأولى أعنى ارحل ذات محلّ من الإعراب (۴) مثل ما مرّ (۵) فى ارسوا نزاولها. و إنّما قال فى المثالين (۶) إنّ الثّانيه أوفى (٧) ، لأنّ الأولى

الإعراب، و مقتضى ذلك أنّ الجمل الّتى لها محلّ يجرى فيها بدل الكلّ، لأنّه يتأتّى فيها قصد الثّانيه بسبب قصد نقل نسبه العامل إليها بخلاف الّتى لا محلّ لها من الإعراب، فإنّه لا نسبه فيها للعامل حتّى تنقل إلى مضمون الجمله الثّانيه.

حيث إنّ الارتحال ملازم خارجا بعدم الإقامه، لأنّ الأمر بالشّىء كالرّحيل يستلزم النّهى عن الضّدّ كالإقامه.

أى فيكون «لاـ تقيمنّ» بـدل اشـتمال عن «ارحـل» ، لأـنّه متقوّم على ركيزه واحـده، و هى الملاـزمه و الملابسه، و قـد عرفت أنّها موجوده فى المقام.

مبتـدأ و خبره قوله: «مثل ما مرّ» ، و هذا الكلام من الشّارح إشاره إلى ردّ ما يرد على المصـنّف من أنّ التّمثيل بقول الشّاعر لكون الجمله الثّانيه بدلا من الأولى لا يصحّ فى المقام، لأنّ محلّ الكلام هنا فى الجمله الّتى لا محلّ لها من الإعراب، و الجملتان-أعنى «ارحل» و «لا تقيمنّ» -فى قول الشّاعر منصوبان محلاّ بأقول، فمحلّهما نصب بالقول.

و حاصل الرّدّ: إنّا لا نسلّم أنّ محلّ الكلام هو خصوص الجمل الّتى لا محلّ لها من الإعراب، بل محلّ الكلام بيان كمال الاتّصال بين الجملتين لكون الثّانيه بدلا عن الأولى بقطع النّظر عن كون الجملتين لهما محلّ من الإعراب أم لا.

أى ارحل منصوبه المحلّ باعتبار كون قوله: «ارحل» مفعولا للقول، أعنى أقول.

حيث تكون الجمله الأـولى أعنى ارسوا، فى محـلّ النّصب، لأنّهـا مفعول به لقوله: قـال، و نزاولهـا خبر مبتـدأ محـذوف، أى نحن نزاولهـا، و قيل: إنّ ما وقع فى كلام الزّائـد من الجملتين ليس لهما محلّ من الإعراب، لأنّ كلّ واحـده منهما مسـتأنفه لا محلّ لها من الإعراب.

أى الآيه و البيت.

أى أوفى بتأديه المراد، فيدلّ لمكان أفعل التّفضـيل على أنّ الجمله الأولى فيهما وافيه بتمام المراد، و ذلك لما بيّن فى علم النّحو من أنّه يجب فى أفعل التّفضيل اشتراك المفضّل عليه و المفضّل فى أصل المادّه.

وافیه مع ضرب من القصور باعتبار الإجمال (۱) و عدم مطابقه الدّلاله فصارت کغیر الوافیه [أو]لکون الثّانیه [بیانا لها (۲)]أی للأولی [لخفائها (۳)]أی الأولی [نحو: فَوَسْوَسَ إِلَیْهِ اَلشَّیْطانُ قٰالَ یٰا آدَمُ هَلْ أَدُلُّکَ عَلیٰ شَجَرَهِ اَلْخُلْدِ وَ مُلْکٍ لاٰ یَبْلیٰ (۱)(۵)

أی الإجمال فی الآیه و البیت، أمّا فی الآیه فلأنّ الجمله الأولی فیها تدلّ علی النّعم المذکوره بالعموم بخلاف الثّانیه، فإنّها تدلّ علیها بالخصوص، فتفوق الأولی من جهه کونها نصّا علی المراد، و أمّا الإجمال فی البیت فواضح لا یحتاج إلی بیان، لأنّ المراد ب «ارحل» هو إظهار الکراهه لإقامه المخاطب، و الجمله الأولی تدلّ علی ذلک بمعونه قرینه متأخّره، و هی قوله: «و إلاّ فکن فی السّرّ و الجهر مسلما» بخلاف الجمله الثّانیه فإنّها تدلّ علیه بالمطابقه العرفیّه من دون الاحتیاج إلی قرینه، فالدّلاله فی الجمله الثّانیه مطابقیّه، بخلاف الجمله الأولی حیث إنّ فیها قصور لأجل عدم مطابقه الدّلاله.

عطف علی قوله: «مؤکّده» أی و أمّا کمال الاتّصال فلکون الثّانیه مؤکّده للأولی أو بیانا لها، أی القسم الثّالث من کمال الاتّصال أن تکون الجمله الثّانیه بیانا للأولی. و القسم الأوّل أن تکون الثّانیه مؤکّده للأولی، و القسم الثّانی من کمال الاتّصال أن تکون الجمله الثّانیه بدلا للأولی، و قد تقدّم الکلام فی القسم الأوّل و الثّانی.

علّه لکون الثّانیه بیانا للأولی، و ذلک بأن تنزّل منزله عطف البیان من متبوعه فی إفاده الإیضاح، و المقتضی للتّبیین أن یکون فی الأولی نوع خفاء مع اقتضاء المقام إزالته لکون الحکم ممّا یعتنی به.

فعل ماض من الوسوسه، و هی القول الخفیّ المقصود به الإضلال.

و الشّاهد فی الآیه: فی أنّ جمله قٰالَ یٰا آدَمُ عطف بیان لجمله فَوَسْوَسَ إِلَیْهِ اَلشَّیْطانُ، و لذا فصّلت عمّا قبلها، و بالجمله إنّ الجمله الأولی فیها خفاء، إذ لم تتبیّن تلک الوسوسه، فبیّنت بقوله: قٰالَ یٰا آدَمُ هَلْ أَدُلُّکَ عَلیٰ شَجَرَهِ اَلْخُلْدِ وَ مُلْکٍ لاٰ یَبْلیٰ و أضاف الشّجره للخلد بادّعاء أنّ الأکل منها سبب للخلود، و عدم الموت، و معنی وَ مُلْکٍ لاٰ یَبْلیٰ لا یتطرّق إلیه نقصان فضلا عن الزّوال، و قول المصنّف: «فإنّ وزانه وزان أقسم بالله أبو حفص عمر» إشاره إلی ما روی أنّ إعرابیّا أتی عمر بن الخطّاب فقال: إنّ أهلی بعید، و إنّی علی ناقه دبرا،

۱- ۱) سوره طه:۱۱۸.

فـإنّ وزانه]أى وزان قَالَ يَا آدَمُ [وزان عمر فى قوله: أقسم بالله أبو حفص عمر]ما مسّـها من نقب و لا دبر، حيث جعل الثّانى (١) بيانا و توضـيحا للأوّل فظهر (٢) أنّ ليس لفـظ قَالَ بيانـا و تفسـيرا للفظ فَوَسْوَسَ حتّى يكون هـذا من باب بيان الفعل لا من بيان الجمله، بل المبيّن هو مجموع الجمله. [و أمّا كونها]أى الجمله الثّانيه [كالمنقطعه عنها (٣)] أى عن الأولى [فلكون

عجفاء، نقباء، و استحمله فظنّه كاذبا، فلم يحمله، فأخـذ الإعرابىّ بعيره، و اسـتقبل البطحاء، و هو يقول: أقسم بالله أبو حفص عمر مـا إنّ بهـا من نقب و لا ـ دبر اغفر اللهمّ إن كـان فجر، أعنى كـذب، حيث أقسم على أنّهـا ليست بنقبـاء و لا دبراء، المسّ بمعنى اللّمس، و هنا بمعنى الإصابه، و ما نافيه، النّقب ضـعف أسـفل الخفّ فى الإبل من خشونه الأرض، و الدّبر جراحه الظّهر، و الفجر بمعنى الكذب.

أى حيث جعـل الثّـانى فى الآـيه و قول الأـعرابىّ بيانـا للأـوّل، فكمـا جعـل عمر بيانـا و توضـيحا لأـبى حفص، لأنّه كنيه يقع فيها الاشتراك كثيرا كذلك وسوسه الشّيطان بيّنت بالجمله بعدها مع متعلّقاتها لخفاء تلك الوسوسه كما عرفت.

هـذا جواب عمّـا يقـال اعتراضـا على المصـنّف: بـأنّه لم لاـ يجوز أن يكون البيان فى الآيه المـذكوره من باب بيان الفعل بالفعل، فيكون البيان فى المفردات لا فى الجمل و حينئذ فلا يصحّ التّمثيل بالآيه المذكوره.

و حاصـل الجواب: إنّه ليس لفـظ قَالَ فقطّ بيانا للفظ فَوَسْوَسَ كى يكون البيان فى المفردات، بل المبيّن بفتـح الياء بصـيغه اسـم المفعول مجموع الجمله، و كـذا المبيّن بصـيغه اسم الفاعل هو مجموع الجمله، و الوجه فى ذلك أنّه إذا اعتبر مطلق القول بـدون اعتبـار الفاعـل لم يكن بيانـا لمطلق الوسوسه، إذ لا إبهام فى مفهوم الوسوسه، فإنّه القول الخفىّ بقصـد الإضـلال، و لا فى مفهوم القول أيضـا، بخلاـف مـا إذا اعتبر الفاعل فإنّه حينئـذ يكون المراد منها فردا صادرا من الشّـيطان، ففيه إبهام يزيله قول مخصوص صادر منه.

[تحقّق شبه كمال الانقطاع]

@

[تحقّق شبه كمال الانقطاع]

أى فيجب فصـلها عنها كما يجب الفصل بين كاملتى الانقطاع، و هذا شـروع فى شـبه كمال الانقطاع، فكان المناسب أن يقول: و أمّا شبه كمال الانقطاع، فلكون عطفها عليها موهما لعطفها على غيرها.

عطفهـا عليها]أى عطف الثّانيه على الأولى [موهما (۱) لعطفها على غيرها]ممّا (۲) ليس بمقصود و شـبّه (۳) هذا بكمال الانقطاع باعتبار اشـتماله على مانع من العطف (۴) إلاّ أنّه (۵) لمّـا كان خارجيّا يمكن دفعه بنصب قرينه لم يجعل هـذا من كمال الانقطاع [و يسمّى الفصل (۶) لذلك (۷)]

أى موقعا فى ذهن السّامع، و وهمه عطف الجمله الثّانيه على غير الجمله الأولى.

بيان ل «غيرها» ، أى الغير الّذى ليس العطف عليه مقصودا لأداء العطف عليه خللا فى المعنى، كما يتّضح ذلك فى المثال الآتى.

هو بصـيغه الفعل الماضـىّ المبنىّ للفاعل، أى و شـبّه المصنّف «هذا» أى كون عطف الثّانيه على الأولى موهما لعطفها على غيرها ممّا ليس بمقصود «بكمال الانقطاع. . .» .

أى مع وجود المصحّح للعطف فيه-لو لا المانع-و هو التّغاير و المانع هو إيهام خلاف المقصود.

أى المانع لمّا كان خارجيّا يمكن دفعه بنصب قرينه لم يجعل هـذا من كمال الانقطاع، و حاصل الكلام فى هذا المقام: أنّه يمكن أن يكون قوله: «إلاّـ أنّه لمّـا خارجيّـا. . .» جوابـا عن سؤال مقـدّر تقريره: أنّه لمّـا كـان إيهـام العطف على غير المقصود مانعا من العطف فليكن ذلـك من كمـال الانقطـاع، كمـا أنّ الجملتين اللّتين بينهمـا الاختلاف فى الخبريّه و الإنشائيّه من كمال الانقطاع و المانع من العطف فى مورد الاختلاف هو نفس الاختلاف فى الخبريّه و الإنشائيّه.

و حاصل الجواب: أنّه لم تجعل الجملتان اللّتان بينهما مانع الإيهام ممّا بينهما كمال الانقطاع مع مشاركتهما لهما فى وجود المانع، لأنّ مانع الإيهام عارض يمكن دفعه بالقرينه، بخلاف ما بينهما كمال الانقطاع، فالمانع فيهما ذاتىّ لا يمكن دفعه، و بعباره أخرى: إنّ المانع فيهما من نفس الجملتين، و هو كون إحداهما خبرا و الأخرى إنشاء.

أى ترك العطف.

أى لدفع إيهام العطف على غير المقصود.

ص :۹۴

قطعا (۱) ، مثاله (۲) :

و تظنّ سلمى (۳) أنّنى أبغى بها بدلا

أراها فى الضّلال تهيم (۴)]

فبين الجملتين (۵) مناسبه ظاهره لاتّحاد المسندين (۶) ، لأنّ معنى أراها أظنّها، و كون المسند إليه فى الأولى محبوبا و فى الثّانيه محبّا، لكن ترك العاطف لئلّا يتوهّم أنّه (۷)

مفعول ثان لقوله: «يسمّى» و الأوّل نائب الفاعل الّذى هو الفصل سمّى قطعا، إمّا لكونه قاطعا للوهم، أى لتوهّم خلاف المراد، أو لأنّ كلّ فصل قطع فيكون من تسميّه المقيّد باسم المطلق.

أى مثال الفصل لدفع الإيهام المسمّى بالقطع، و إنّما عبّر بالمثال دون الشّاهد، لمكان احتمال الاستئناف فى قوله: «أراها» فيكون الفصل حينئذ لما بينهما من شبه كمال الاتّصال لا لما بينهما من شبه كمال الانقطاع و الاحتمال لا يضرّ فى المثال، و يضرّ فى الشّاهد.

سلمى كسكرى، اسم امرأه، أى تظنّ سلمى أنّى أطلب عنها بدلا، «أراها» بصيغه المجهول بمعنى أظنّها بصيغه المعلوم أى أظنّها متحيّره فى أوديه الضّلال.

مضارع من هيما، يقال: هام على وجهه، يهيم هيما و هيمانا ذهب فى الأرض من العشق و غيره. و الشّاهد فى البيت: أنّه فصل أراها عمّا قبلها، أعنى تظنّ سلمى، لدفع توهّم خلاف المقصود، أى لئلّا يتوهّم عطفها على «أبغى» فيكون من مظنونات سلمى و هو خلاف المراد.

أى قوله: «و تظنّ سلمى» ، و قوله: «أراها» ، «مناسبه ظاهره» .

لا يقال: إنّ الوصل يقتضى مناسبه، فالمناسبه لا تناسب كمال الانقطاع، و لا شبهه.

فإنّه يقال: بأنّ المناسبه الّتى لا تناسبه هى المصحّحه للعطف بخلاف الّتى معها الإيهام المنافى للعطف فيصحّ وجودها فيه.

و هما «تظنّ» و «أراها» حيث يكون «أراها» أظنّها و هما متّحدان معنى، و كذلك بينهما مناسبه باعتبار المسند إليهما لأنّ المسند إليه فى الأولى محبوب، و فى الثّانيه محبّ و كلّ من المحبّ و المحبوب يشبه أن يتوقّف تعقّله على تعقّل الآخر، فيكون بينهما شبه التّضايف، فبين الجملتين مناسبه باعتبار المسندين و المسند إليهما.

أى الجمله الثّانيه، و ذكر ضمير المذكّر باعتبار أنّها كلام، و حاصل الكلام فى

عطف على أبغى، فيكون (۱) من مظنونات سلمى [و يحتمل الاستئناف (۲)]كأنّه قيل: كيف تراها فى هذا الظّنّ (۳) ؟ فقال: أراها تتحيّر فى أوديه الضّلال. [و أمّا كونها]أى الثّانيه [كالمتّصله بها]أى بالأولى [فلكونها]أى الثّانيه [جوابا لسؤال اقتضته (۴) الأولى فتنزّل] الأولى [منزلته]أى السّؤال لكونها (۵)

المقام: أنّه لو عطف جمله «أراها» على جمله تظنّ سلمى لكان صحيحا إذ لا مانع من العطف عليه، إذ المعنى حينئذ أنّ سلمى تظنّ كذا، و أظنّها كذا، و هذا المعنى صحيح، و مراد للشّاعر، إلاّ أنّه قطعها، و لم يقل: و أراها، لئلّا يتوهّم السّامع أنّها عطف على «أبغى» و حينئذ يفسد المعنى المراد، إذ المعنى حينئذ أنّ سلمى تظنّ أنّنى أبغى بها بدلا، و تظنّ أيضا أنّنى أظنّها تهيم فى الضّلال، و ليس هذا مراد الشّاعر، لأنّ مراده أنّنى أحكم على سلمى بأنّها أخطأت فى ظنّها أنّى أبغى بها بدلا.

أى فيكون قوله: «أراها» من مظنونات سلمى، و ليس الأمر كذلك، كما عرفت، لأنّ مراد الشّاعر: أنّنى أحكم على سلمى بأنّها أخطأت فى ظنّها أنّى أبغى بها بدلا.

[تحقّق شبه كمال الاتّصال]

@

[تحقّق شبه كمال الاتّصال]

أى يحتمل أن يكون قوله: «أراها» استئنافا بيانيّا، أى جوابا عن سؤال مقدّر، و هو كيف تراها فى هذا الظّنّ؟ فقال: أراها مخطئه تتحيّر فى أوديه الضّلال.

أى هل هذا الظّنّ صحيح أم لا؟ الجواب: أراها تتحيّر فى أوديه الضّلال، أى الضّلال الشّبيه بالأوديه، فهو من إضافه المشبّه به إلى المشبّه، فعليه يكون الفصل لأجل شبه كمال الاتّصال، و لا يكون البيت مثالا لما نحن فيه، بل يكون مثالا لشبه كما الاتّصال، كما يأتى فى قوله: «و أمّا كونها كالمتّصله بها» فيكون المانع من العطف حينئذ كون الجمله الثّانيه كالمتّصله بما قبلها، لاقتضاء ما قبلها السّؤال أو تنزيله منزله السّؤال، و الجواب ينفصل عن السّؤال لما بينهما من الاتّصال.

أى السّؤال لما اشتملت عليه الجمله الأولى، و دلّت عليه بالفحوى، و ذلك لكونها مجمله فى نفسها باعتبار الصّحّه و عدمها، كما فى المثال السّابق أعنى قوله: «و تظنّ سلمى. . .» فإنّ الظّنّ يحتمل الصّحّه و عدمها، أو لكونها مجمله السّبب، أو غير ذلك ممّا يقتضى السّؤال على ما سيأتى تفصيله.

أى الأولى.

مشتمله علیه (۱) و مقتضیه له [فتفصل]الثّانیه [عنها]أی عن الأولی [کما یفصل الجواب عن السّؤال (۲)]لما بینهما (۳) من الاتّصال، قال [السّکاکی (۴) : فینزّل ذلک]السّؤال الّذی تقتضیه الأولی، و تدلّ علیه بالفحوی [منزله السّؤال الواقع]و یطلب (۵) بالکلام الثّانی وقوعه (۶)

أی علی السّؤال، و قوله: «مقتضیه له» عطف تفسیر علی قوله: «مشتمله علیه» أی بسبب اقتضاء الأولی للسّؤال، و اشتمالها علیه تنزّل تلک الجمله الأولی منزله ذلک السّؤال المقدّر، لأنّ السّبب ینزّل منزله المسبّب لکونه ملزوما له، و مقتضیا له.

أی کما یفصل الجواب عن السّؤال المحقّق لما بین السّؤال و الجواب من الاتّصال و الرّبط الذّاتیّ المنافی للعطف المقتضی للحاجه إلی العاطف.

أی بین السّؤال المحقّق و الجواب من الاتّصال المانع من العطف، فکما أنّ الاتّصال بین السّؤال المحقّق و جوابه مانع عن العطف، فکذلک الاتّصال بین السّؤال التّنزیلی و جوابه مانع عن العطف.

الفرق بین ما ذکره المصنّف، و ما ذهب إلیه السّکّاکی: أنّ مذهب المصنّف هو تنزیل الجمله الأولی منزله السّؤال فیعطی لها بالنّسبه إلی الثّانیه حکم السّؤال بالنّسبه إلی الجواب، و هو منع عطف الثّانیه علی الأولی، کمنع عطف الجواب علی السّؤال.

و حاصل ما ذهب إلیه السّکّاکی: أنّ السّؤال الّذی اقتضته الجمله الأولی بالفحوی-أی بقوّه الکلام باعتبار قرائن الأحوال-ینزّل منزله الواقع الموجود بالفعل، و تجعل الثّانیه جوابا عن ذلک السّؤال، و حینئذ فتقطع الجمله الثّانیه عن الجمله الأولی، إذ لا یعطف جواب سؤال علی کلام آخر، و علی هذا فالمقتضی لمنع العطف علی مذهب السّکّاکی هو کون الجمله الثّانیه جوابا لسؤال محقّق موجود، و علی مذهب المصنّف: تنزیل الجمله الأولی منزله السّؤال، فالجمله الثّانیه عند المصنّف جواب عن الجمله الأولی، و عند السّکّاکی جواب عن السّؤال المقدّر المنزّل بمنزله السّؤال المحقّق.

أی و یقصد بالکلام الثّانی، أعنی الجمله الثّانیه.

أی وقوع الکلام الثّانی، فوقوعه نائب فاعل ل «یطلب» و الضّمیر المجرور راجع إلی الکلام الثّانی.

جوابا له (۱) فيقطع عن الكلام الأوّل لـذلک، و تنزيله منزله الواقع إنّما يكون [لنكته كإغناء (۲) السّامع عن أن يسأل (۳) أو]مثل (۴) [أن لا يسمع (۵) منه]أى من السّامع [شيء] تحقيرا له، و كراهه لكلامه (۶) ، أو مثل أن لا ينقطع كلامک بكلامه (۷) ،

أى للسّؤال، فيقطع الكلام الثّانى عن الكلام الأوّل «لذلک» أى لأجل كون الكلام الثّانى جوابا للسّؤال المقدّر، إذ لا يعطف جواب سؤال على كلام آخر، و ذلک لعدم مناسبه له، إن لم يكن منشأ للسّؤال المذكور، و لشبه كمال اتّصاله به إن كان منشأ له، و الظّاهر إنّ صنع المصنّف أولى من صنع السّكّاكى، لأنّ كلام كلّ واحد منهما لا يخلو عن التّنزيل، و لكن فى كلام المصنّف بيان ارتباط الجملتين بالذّاتّ، و فى كلام السّكّاكى بالواسطه، لأنّه ينزّل السّؤال المقدّر منزله الواقع، فيكون الجواب مرتبطا به، و لمّا كان السّؤال ناشئا عن الجمله السّابقه، فيكون الجواب مرتبطا بها بواسطه السّؤال، بخلاف ما إذا تنزّلت الجمله الأولى منزله السّؤال، فإنّ ارتباط الجواب بها بالذّاتّ، لأنّها عين السّؤال ادّعاء.

أى تنزيل السّؤال المقدّر منزله السّؤال الواقع لأجل أن يكون الكلام الثّانى جوابا له، إنّما يكون لنكته، و ظاهر كلام الشّارح أنّ النّكته خاصّه بالتّنزيل على كلام السّكّاكى، مع أنّ التّنزيل على مذهب المصنّف أيضا إنّما يكون لنكته، فكان الأولى للشّارح أن يعمّم فى كلامه بأن يقول: و التّنزيل، إنّما يكون لنكته، ليشمل التّنزيلين، اعنى تنزيل الجمله الأولى منزله السّؤال، كما هو مذهب المصنّف، و تنزيل السّؤال المقدّر منزله السّؤال الواقع، كما هو مذهب السّكّاكى.

أى كإغناء المتكلّم السّامع من أن يسال تعظيما له أو شفقه عليه.

تقدير «مثل» إشاره إلى أنّ قوله: «أو أن لا يسمع منه» عطف على قوله: «إغناء» أى و مثل إراده أن لا يسمع منه شيء، و لا يكون عطفا على «أن يسأل» و إنّما قدّر «مثل» لا الكاف، لأنّها حرف واحد يستكره مزجها بالمتن من الشّارح.

مبنىّ للمفعول، أى لا يسمع شيء من السّامع «تحقيرا له» أى عدّ السّامع حقيرا.

أى لكلام السّامع.

أى أو مثل عدم انقطاع كلامک أيّها المتكلّم بكلام السّامع، و أنت تحبّ ذلک، أى مثل إراده عدم تخلّل كلامک بسؤاله لئلّا يفوت انسياق الكلام الّذى قصد أن لا ينسى منه شيء.

أو مثل القصد إلى تكثير المعنى بتقليل اللّفظ (١) ، و هو (٢) تقدير السّؤال و ترك العاطف (٣) أو غير (۴) ذلك، و ليس (۵) فى كلام السّكّاكى دلاله على أنّ الأولى تنزّل منزله السّؤال، فكأنّ المصنّف (۶) نظر إلى أنّ قطع الثّانيه عن الأولى مثل قطع الجواب عن السّؤال،

أى مع تقليل اللّفظ، فتكون الباء بمعنى مع.

أى تكثير المعنى مع تقليل اللّفظ، يحصل بتقدير السّؤال و ترك العاطف، فكان الأولى أن يقول: و هو بتقدير السّؤال، أى بسبب تقدير السّؤال، كما فى المطوّل.

فترك العاطف سبب لتقليل اللّفظ، و تقدير السّؤال سبب لتكثير المعنى.

عطف على «إغناء» أو على «القصد» أى أو غير ما ذكر مثل التّنبيه على فطانه السّامع، و أنّ المقدّر عنده كالمذكور.

هذا الكلام من الشّارح إشاره إلى الاعتراض على المصنّف.

و حاصله: أنّ المصنّف مختصر لكلام السّكّاكى، و تابع له، و هو لم يقل بما قاله المصنّف من تنزيل الجمله الأولى منزله السّؤال المقدّر، فهو مخطئ فى كلامه، و ناسب إليه ما لم يقله.

هذا الكلام من الشّارح اعتذار عن المصنّف فى مخافته للسّكّاكى، و جواب عن الاعتراض الوارد على المصنّف.

و حاصله: أنّ المصنّف لم يخطأ فيما ذكره بسبب نسبته إلى السّكّاكى ما لم يقله، لأنّه و إن كان مختصرا لكلام السّكّاكى، لكنّه مجتهد فى هذا الفنّ، فتاره يخالف اجتهاده اجتهاد السّكّاكى، و تاره يوافقه، فما ذكره هنا مبنىّ على مخالفه اجتهاده له.

و السّرّ فى هذه المخالفه أنّه نظر إلى أنّ قطع الثّانيه عن الأولى لمّا كان كقطع الجواب عن السّؤال، لكونها كالمتّصله بها، لزم كون الأولى تنزّل منزله السّؤال، لأنّ إلحاق القطع بالقطع يقتضى إلحاق المقطوع عنه الّذى هو الأولى بالمقطوع عنه الّذى هو السّؤال، و إلاّ كان القطع لا من جهه الاتّصال المنسوب للجواب و السّؤال، بل من جهه أخرى، فما ذكره ليس دالاّ على خطئه فى فهم كلام السّكّاكى، أو تعمّده فى الكذب، بل دالّ على المخالفه فى الاجتهاد.

ص :٩٩

إنّما يكون (۱) على تقـدير تنزيـل الأولى منزله السّؤال و تشبيهها به، و الأظهر أنّه (۲) لاـ حاجه إلى ذلك (۳) ، بـل مجرّد كون الأولى منشأ للسّؤال كاف فى ذلك (۴) ، أشير إليه (۵) فى الكشّاف.

قوله: «إنّمـا يكون. . .» خبر أنّ فى قوله: «أنّ قطع الثّانيه. . .» فـالمعنى فكأنّ المصـنّف نظر إلى أنّ قطع الثّانيه عن الأولى مثل قطع الجواب عن السّؤال إنّما يكون فى تلك الحاله، أى حاله تنزيل الأولى منزله السّؤال لا فى حاله تنزيل السّؤال المقدّر منزله الواقع. كما قال السّـكّاكى: و أمّا قوله: «مثل قطع الجواب عن السّؤال» فهو مفعول مطلق، أى أنّ قطع الثّانيه عن الأولى يكون قطعا ممّاثلا لقطع الجواب عن السّؤال «و تشبيهها به» أى تشبيه الجمله الأولى بالسّؤال.

أى الضّمير للشّأن.

أى إلى تنزيل الجمله الأولى منزله السّؤال لقطع الجمله الثّانيه عنها. و بعباره أخرى إنّ قطع الجمله الثّانيه عن الأولى لا يحتاج إلى التّنزيل المـذكور، بل مجرّد كون الجمله الأولى منشأ للسّؤال يكفى فى قطع الثّانيه عن الأولى، و عدم عطفها عليها، فهذا اعتراض على المصـنّف بحسب اجتهـاده بمعنى أنّه و إن لم يكن مخطئا فى نقل كلام السّـكّاكى، إلاّ أنّه مخطئ فى اجتهاده، و ذلك لأنّ كون الجمله الأـولى منشـأ للسّؤال كـاف فى قطع الجمله الثّـانيه عن الأولى، و لا حاجه إلى التّنزيل المـذكور، لأنّ الثّانيه الّتى هى الجواب تكون كالمتّصله بالجمله الأولى.

أى فى قطع الثّانيه عن الأولى و عدم عطفها عليها.

نعم، لاـزم هـذا الكلاـم أن يكون السّـكّاكى أيضـا مخطئـا فى اجتهـاده، إذ لو كان مجرّد كون الأولى منشأ للسّؤال كافيا فى قطع الثّانيه عن الأولى، لأنّ الثّانيه كالمتّصله بها لمّا كان حاجه إلى تنزيل السّؤال المقدّر منزله السّؤال المحقّق، كما صنعه السّكّاكى.

أى إلى عـدم الحـاجه إلى التّنزيـل مطلقـا، فالمتحصّـِل ممّـا ذكرناه أنّ كلاّ من المصـنّف و السّـكّاكى مخطئ فى اجتهاده، و إنّما المصيب هو صاحب الكشّاف حيث جعل الاستئناف كالجارى على المستأنف عنه، و كالمتّصل به، و لهذا لا يصحّ عطفه عليه لما بينه و بينه من الاتّصال، و لو كان على تقدير السّؤال، و تنزيل المستأنف عنه منزله السّؤال لم يصلح كون الجواب كالجارى عليه، إذ لا يجرى الجواب على السّؤال، فقد اكتفى بمجرّد

[و يسـمّى الفصل (۱) لـذلک]أى لکونه (۲) جوابا لسؤال اقتضـته الأولى [استئنافا، و کـذا (۳)] الجمله [الثّانيه]نفسـها أيضا تسمّى استئنافا و مسـتأنفه [و هو]أى الاستئناف [ثلاثه أضرب، لأنّ (۴) السّؤال]الّذى تضـمّنته الأولى [إمّا عن سبب الحکم (۵) مطلقا (۶) نحو:

الرّبط، و لم يعتبر تشبيهها بالسّؤال، و لا تشبيه الاستئناف بالجواب.

أى الّذى هو ترک العطف.

أى لکون الثّانى جوابا لسؤال اقتضـته الأولى، و فى بعض النّسخ لکونها جوابا لسؤال اقتضـته الأولى، أى لکون الثّانيه جوابا لسؤال اقتضـته الأولى، أى يسـمّى الفصل لـذلک «استئنافا» من باب تسـميه اللاّزم باسم الملزوم، لأنّ الاستئناف الّـذى هو الإتيان بکلام مستقلّ فى نفسه يستلزم قطعه عمّا قبله، فيکون القطع و الفصل لازما للاستئناف، و الاستئناف ملزوم لهما.

و کيف کان فالاستئناف عنـد أرباب المعانى ما يکون جوابا عن سؤال مقدّر، و أمّا عند النّحاه فالمسـتأنفه هى الجمله الّتى وقعت فى الابتداء، سواء کانت جوابا عن سؤال مقدّر أم لا.

أى و کـذا تسـمّى الجمله الثّانيه نفسـها استئنافا تسـميه للشّـىء باسم ما يتعلّق به، فإنّ الاستئناف متعلّق بالثّانيه، و حال من أحوالها، لذلک يقال فيها مستأنفه أيضا.

[أقسام الاستئناف]

@

[أقسام الاستئناف]

اشاره

علّه لانحصـار الاستئنـاف فى ثلاـثه أضـرب، أى انحصـار الاستئناف عليها «لأنّ السّؤال. . .» و حاصـله: إنّ المبهم على السّامع إمّا سبب الحکم الکائن فى الأولى على الإطلاق، و إمّا سـبب خاصّ، و إمّا غير السّـبب، ممّا يتعلّق بالجمله فيسأل على کلّ تقدير عن مجهوله، و لا يحتمل الشّقّ الرّابع، و سيأتى تفصيل ذلک، فانتظر.

أى المحکوم به الکائن فى الجمله.

الظّاهر أنّ قوله: «مطلقـا» حـال من السّـبب، أى حال کون السّـبب مطلقا، أى لم ينظر فيه لتصوّر سـبب معيّن، بل لمطلق سـبب، و ذلـک لکون السّامع يجهل السّـبب من أصـله، و ذلک بأن يکون التّصـديق بوجود سـبب ما حاصـلا للسّائل، و المطلوب بالسّؤال تصوّر حقيقه السّـبب، کمـا قـاله فى البيت المـذکور، فإنّ التّصـديق بوجود العلّه يوجب التّصـديق بوجود سـبب ما، إلاّ أنّه جاهل حقيقته، فيطلب بما شرح ماهيته، و لذا يسأل بما، و يقال: مالک عليلا، و التّصديق الحاصل بوجود سبب معيّن من الجواب ضمنىّ ليس مقصودا للسّائل.

قال لی: کیف أنت؟ قلت: علیل (۱)

سهر (۲) دائم و حزن طویل

أی ما بالک علیلا (۳) ؟ أو ما سبب علّتک (۴) ؟]بقرینه العرف (۵) و العاده، لأنّه (۶) إذا قیل: فلان مریض، فإنّما یسأل عن مرضه (۷) و سببه، لا أن یقال (۸) : هل سبب علّته کذا و کذا،

خبر لمبتدأ محذوف، أی أنا علیل، و هذه الجمله جواب للسّؤال.

مصدر سهر، سهر فلان، أی لم ینم لیلا، «دائم» صفه لسهر، النّعت و المنعوت خبر لمبتدأ محذوف، أی هو، أی سبب علّتی سهر دائم.

و الشّاهد فی البیت: ترک عطف قوله: «سهر دائم» علی ما قبله لما بین الجملتین من شبه کمال الاتّصال، حیث إنّ قوله: «سهر دائم» جواب عن سؤال عن سبب مطلقا، و قد تضمّنته الجمله الأولی، فبینهما شبه کمال الاتّصال.

أی ما حالک علیلا، أی حال کونک علیلا، و لا شکّ أنّ السّؤال عن حال المریض بعد العلم بکونه مریضا إنّما یکون عن تعیین سبب المرض و العلّه، یعنی أنّ أیّه مهیّه من المهیّات الّتی أوجب المرض و العلّه أوجبت علّتک، فالمعنی ما سبب علّتک.

هذا تنویع فی التّعبیر، و المعنی واحد لأنّ کلاّ من التّعبیرین یفید السّؤال عن سبب المرض و العلّه، إلاّ أنّ التّعبیر الأوّل یفیده بالتّلویح، و الثّانی یفیده بالتّصریح.

أی إنّما کان السّؤال عن السّبب المطلق لا عن السّبب الخاصّ بقرینه العرف، و إضافه القرینه إلی العرف بیانیّه، ثمّ عطف «العاده» علی «العرف» إشاره إلی أنّ المراد من العرف هو العرف العادی، فالمعنی أنّ العاده العرفیّه جرت علی أنّه إذا قیل فلان علیل، أن یسأل عن سبب مرضه و علّته.

علّه کون السّؤال عامّا لا خاصّا.

أی یسأل عن سبب مرضه بتقدیر مضاف، فیکون عطف «سببه» علی «مرضه» عطف تفسیر.

أی لا یسأل عن سبب خاصّ بأن یکون السّامع عالما بجمله من الأسباب إلاّ أنّه لا یعلم ما هو سبب المرض منها معیّنا، فیتردّد فی تعیین أحدها، أی لیس الأمر کذلک، لیکون السّؤال عن السّبب الخاصّ، بل لم یتصوّر السّامع من قول القائل: فلان مریض، إلاّ مجرّد المرض

ص :۱۰۲

لا سيّما السّهر و الحزن (۱) ، حتّى (۲) يكون السّؤال عن السّبب الخاصّ [و إمّا عن سبب خاصّ (۳)]لهذا الحكم (۴) [نحو: وَ مٰا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ اَلنَّفْسَ لَأَمّٰارَةٌ بِالسُّوءِ (1)(۵) كأنّه قيل: هل النّفس أمّاره بالسّوء]، فقيل (۶) : إنّ النّفس لأمّاره بالسّوء، بقرينه (۷) التّأكيد،

و يبقى السّبب مجهولا، فحينما يقول: ما سبب مرضه؟ يطلب بما الشّارحه الّتى هى لطلب التّعيين و التّصوّر يطلب تعيين ما هو السّبب و شرحه لكونه جاهلا به.

نعم، الجواب عن ذلك السّؤال سبب خاصّ، إنّما هو لمكان أنّ مطلوبه التّصوّرى يحصل به، لا أنّه هو مطلوب من السّؤال، حتّى يكون السّؤال عن السّبب الخاصّ، فيكون السّؤال عن السّبب مطلقا.

أى خصوصا السّهر و الحزن، فإنّه قلّما يقال: هل سبب مرضه السّهر و الحزن؟ فهما أولى بعدم السّؤال، لأنّهما من أبعد أسباب المرض، و حينئذ فلا يقال فى السّؤال: هل سبب علّته و مرضه السّهر أو الحزن حتّى يكون السّؤال عن السّبب الخاصّ، إذ لا يتصوّر سببيّتهما للمرض حتّى يسأل عنهما، فيكون السّؤال فى البيت عن السّبب المطلق.

هذا تفريع إلى المنفيّ، أعنى يقال: هل سبب علّته. . .

أى و إمّا يسأل السّائل عن سبب خاصّ، بأن يكون عالما بأسباب خاصّه للحكم، و كان محتملا بأنّ الموجود فى المقام أحد منها احتمالا قويّا فيسال عنه هل هو سبب الحكم أم لا؟

أى الحكم الكائن فى الجمله الأولى كعدم التّبرئه فى الآيه المباركه، فالمراد بالحكم المحكوم به، لكن من حيث انتسابه إلى المحكوم عليه.

فقول يوسف عليه السّلام وَ مٰا أُبَرِّئُ نَفْسِي منشأ للسّؤال المقدّر، و هو هل النّفس مجبوله على الأمر بالسّوء! حتّى لا براءه عنها، فأجاب: نعم، إنّ النّفس آمره بالسّوء، فيكون قوله: إِنَّ اَلنَّفْسَ لَأَمّٰارَةٌ بِالسُّوءِ الاستئناف، و الجواب عن ذلك السّؤال المقدّر.

أى فقيل فى الجواب: إنّ النّفس لأمّاره بالسّوء.

أى إنّ السّؤال عن سبب خاصّ بقرينه التّأكيد بإنّ و اللّام و اسميّه الجمله، لأنّ الجواب عن السّؤال عن مطلق السّبب لا يؤكّد، لأنّ السّؤال عن السّبب المطلق لطلب التّصوّر و التّأكيد إنّما يجىء فيما إذا كان السّؤال لطلب الحكم لا لطلب التّصوّر.

۱- ۱) سوره يوسف:۵۳.

فالتّأكيد دليل على أنّ السّؤال عن السّبب الخاصّ، فإنّ الجواب عن مطلق السّبب لا يؤكّد (١) [و هذا الضّرب (٢) يقتضى تأكيد الحكم (٣)]الّذى هو فى الجمله الثّانيه، أعنى الجواب، لأنّ السّائل متردّد فى هذا السّبب الخاصّ هل هو سبب الحكم أم لا.

[كما مرّ (۴)]فى أحوال الإسناد الخبرىّ، من أنّ المخاطب إذا كان طالبا متردّدا حسن تقويه الحكم بمؤكّد (۵) ، و لا يخفى (۶) أنّ المراد الاقتضاء استحسانا لا وجوبا و المستحسن فى باب البلاغه بمنزله الواجب (٧) .

لأنّه تصوّر لا تصديق حتّى يمكن تأكيده كما ذكرنا.

أى هذا النّوع الثّانى من السّؤال، و هو السّؤال عن سبب خاص للحكم الكائن فى الجمله الأولى، أو المراد هذا الضّرب من الاستئناف من حيث السّؤال يقتضى تأكيد الحكم.

أى الحكم الكائن فى الجمله الثّانيه الّتى هى جواب عن السّؤال المقدّر التّصديقىّ، أى قيد تردّد فى النّسبه بعد تصوّر الطّرفين، فتكون الجمله الثّانيه مؤكّده للنّسبه.

الكاف تعليليّه، أى بسبب ما مرّ فى أحوال الإسناد الخبرىّ.

أى بمؤكّد واحد أو أكثر كما فى الآيه المباركه.

هذا الكلام من الشّارح دفع لتوهّم.

توضيح التّوهّم: إنّ الشّارح يقول بحسن تقويه الحكم بمؤكّد، و هذا ينافى كلام المصنّف حيث قال: و هذا الضّرب يقتضى تأكيد الحكم، و هذا التّعبير من المصنّف ظاهر فى وجوب التّأكيد، فيتحقّق التّنافى بين الكلامين.

و حاصل الدّفع: إنّ المراد من الاقتضاء هو الاقتضاء على سبيل الاستحسان لا على سبيل الوجوب، فلا يكون تعبير المصنّف ب «يقتضى» منافيا لتعبير الشّارح بالحسن.

أو يقال: إنّ المستحسن فى باب البلاغه بمنزله الواجب فى طلب مراعاته، و الإتيان به، و حينئذ فيكون التّعبير ب «يقتضى» مناسبا للتّعبير بالحسن.

و لهذا عبّر المصنّف بالاقتضاء، لأنّ المستحسن هنا بمنزله الواجب فى طلب مراعاته و الإتيان به.

[و إمّا عن غيرهما]أى غير السّـبب المطلق و الخاصّ [نحو: قٰالُوا سَلاٰماً قٰالَ سَلاٰمٌ (۱)(۱) أى فماذا قال]إبراهيم فى جواب سلامهم (۲) فقيل: قال: سـلام (۳) ، أى حيّاهم بتحيّه أحسن (۴) لكونها بالجمله الاسـميّه الـدالّه على الدّوام و الثّبوت. [و قوله (۵) : زعم العواذل] جمع عاذله (۶) بمعنى جماعه عاذله (۷) [أنّنى فى

قالوا أى الملائكه (سلما) أى نسلّم عليك يا إبراهيم سلاما، فيكون قوله: (سلم) مفعولا لمحذوف، و قال إبراهيم فى جواب سلام الملائكه (سلم) أى سلام عليكم، فيكون قوله: (سلم) مبتدأ، و خبره محذوف أعنى عليكم.

و الشّاهـد فى الآـيه: وقـوع قوله تعـالى: (سـلم) إنّ فى جواب السّؤال عن غير السّـبب فـإنّ قول إبراهيم لهم (سـلم) إنّ ليس سـببا لقولهم: قٰالُوا سَلاٰماً إنّ لا عامّا و لا خاصّا.

نعم، عامّ فى حدّ ذاته، و متعلّق بما قبله.

أى سلام الملائكه.

أى قال إبراهيم فى جواب السّلام (سلم) أى سلام عليكم.

أى حيّى إبراهيم الملاـئكه بتحيّه أحسن من تحيّتهم، لأـنّ تحيّه الملاـئكه كـانت بالجمله الفعليّه الـدّالّه على الحـدوث، أى نسـلّم عليك يا إبراهيم سـلاما، و تحيّه إبراهيم كانت بالجمله الاسميّه على الدّوام و الثّبوت، أى سلام عليكم، و من البديهى أنّ ما يدلّ على الدّوام و الثّبوت أفضل ممّا يدلّ على الحدوث.

أى قول جند بن عماد، و أتى المصنّف بمثالين، لأنّ السّؤال من غير سبب أيضا، إمّا أن يكون على إطلاقه، كما فى المثال الأوّل، و إمّا أن يشتمل على خصوصيّه كما فى المثال الثّانى، فإنّ العلم به حاصل بواحد من الصّدق و الكذب، و إنّما السّؤال عن تعيينه.

أى من الذّكور بدليل قوله: «صدقوا» ، و إنّما لم يجعل جمع عاذل، لأنّ فاعلا لا يجمع على فواعل.

من العذل بمعنى اللّوم، و أراد الشّاعر بالعواذل جماعه عاذله، أى لائمه، الغمره فى الموضعين، كالظّلمه بمعنى الشّدّه.

و الشّاهد: فى قوله: «صدقوا» ، حيث إنّه وقع جواب عن سؤال مقدّر، و ذلك السّؤال المقدّر

ص:۱۰۵

۱- ۱) سوره هود:۶۹.

غمره]و شدّه [صدقوا]أي الجماعات العواذل فى زعمهم أنّنى فى غمره [و لكن غمرتى لا تنجلى (۱)]و لا تنكشف بخلاف أكثر الغمرات و الشّدائد، كأنّه (۲) قيل: أصدقوا أم كذبوا؟ فقيل: صدقوا (۳) [و أيضا (۴) منه]أى من الاستئناف، و هذا إشاره إلى تقسيم آخر له [ما يأتى بإعاده (۵) اسم ما استؤنف عنه]أى (۶) أوقع عنه الاستئناف، و أصل (۷) الكلام ما استؤنف عنه الحديث، فحذف المفعول، و نزّل الفعل منزله اللاّزم. [نحو:

ليس عن سبب الحكم فى الجمله الأولى، بل سؤال عن شيء متعلّق بها، كما يأتى فى كلام الشّارح.

قوله: «و لكن غمرتى. . .» جواب عن توهّم، و هو أنّ غمرته ممّا تنكشف، كما هو شان أكثر الغمرات و الشّدائد، فأجاب بقوله: «و لكن غمرتى لا تنجلى» ، أى لا تنكشف.

أى قوله: «كأنّه قيل:» إشاره إلى تقدير السّؤال النّاشئ من الجمله الأولى، فإنّه لمّا أظهر الشّكايه عن جماعه العذال له على اقتحام الشّدائد، كان ذلك ممّا يحرّك السّائل ليسأل، فيقول: هل صدقوا فى ذلك الزّعم أم كذبوا، فقيل فى الجواب: صدقوا فى هذا الزّعم، ففصل قوله: «صدقوا» و لم يقل: و صدقوا، لأنّ من حقّ الجواب هو الفصل لا الوصل.

أى من دون عطف على قوله: «زعم العواذل» استئنافا أى جوابا للسّؤال الّذى تضمّنه ما قبله، كما عرفت.

أى نعود عودا، أى نرجع رجوعا إلى تقسيم آخر.

الباء بمعنى مع، و المراد ب «ما» الموصوله فى قوله: ما يأتى هو الاستئناف، و معنى العباره حينئذ أنّ من الاستئناف ما يأتى، أى استئناف يأتى مع إعاده اسم ما استؤنف عنه، أو إعاده وصفه.

و هذا التّفسير إشاره إلى أنّ الفعل أعنى «استؤنف» بمعنى أوقع مسند إلى المصدر أعنى الاستئناف.

أى أصل الكلام بعد بنائه للمجهول، و أمّا أصله الأوّلى، فكان هكذا، ما يأتى بإعاده اسم ما استأنف المتكلّم الحديث، أى الكلام عنه، فبنى الفعل للمجهول بعد حذف الفاعل، و إقامه المفعول به مقامه، فصار بإعاده اسم ما استؤنف عنه الحديث، ثمّ حذف المفعول الّذى له الأصاله بالنّيابه، و هو الحديث اختصارا لظهور ذلك المراد، و جعل نسيا منسيّا، فأنيب

أحسنت]أنت (۱) [إلى زيد زيد حقيق بالإحسان]بإعاده اسم زيد. [و منه ما يبنى على صفته]أى صفه ما استؤنف عنه دون اسمه (٢) ، و المراد بالصّفه صفه تصلح لترتّب

المجرور أو المصدر المفهوم من «استؤنف» مناب الفاعل، و على الثّانى يؤوّل استؤنف عنه بأوقع عنه الاستئناف، كما ذكره الشّارح.

إشاره إلى أنّ التّاء فى قول المصنّف: «أحسنت» تاء الخطاب لا تاء المتكلّم، و الباعث له على جعلها تاء الخطاب مع صحّه جعلها تاء المتكلّم هو رعايه التّناسب مع «أحسنت» فى المثال الثّانى أعنى (أحسنت إلى زيد صديقك القديم) ، حيث إنّ التّاء فى المثال الثّانى هو تاء الخطاب لوجهين:

الأوّل: ذكر صديقك فى الجواب بكاف الخطاب دون ياء المتكلّم، أى لم يقل صديقى القديم، و لو كانت التّاء فى أحسنت للمتكلّم لذكر صديق بياء المتكلّم، و يقال: صديقى القديم أهل لذلك.

الوجه الثّانى: أنّه لا معنى لتعليل إحسان المتكلّم إلى زيد بصداقته للمخاطب إلّا بعد اعتبار أمر خارج عن مفاد الكلام كصداقه المتكلّم للمخاطب أو قرابته له.

لا يقال: إنّه لا وجه لجعل التّاء فى «أحسنت» للمخاطب، لأنّ المخاطب أعلم بسبب فعله الاختيارىّ، فلا معنى لسؤاله عن المتكلّم سبب إحسانه.

فإنّه يقال: بأنّ السّؤال المقدّر ليس راجعا إلى السّؤال عن سبب إحسان المخاطب إلى زيد، حتّى يقال: إنّه أعرف و أعلم بذلك، فلا معنى لسؤاله عن الغير، بل إنّما هو راجع إلى السّؤال عن كون زيد حقيقا بالإحسان و أهلا له، و إنّ إحسانه هل يقع فى محلّه حتّى يكون إحسانا واقعا، أو أنّه لم يقع فى محلّه لعدم كون زيد أهلا للإحسان حتّى يكون إساءه فى الواقع لأنّ الإحسان فى غير موقعه إساءه، و لا ـ ريب أنّ لهذا السّؤال مجالا ـ للمخاطب، فلا أساس لما يقال من أنّه لا وجه لجعل الشّارح التّاء فى «أحسنت» للمخاطب.

أى يكون المسند إليه فى الجمله الاستئنافيّه من صفات من قصد استئناف الحديث عنه.

الحديث (۱) عليه، [نحو: أحسنت إلى زيد صديقک القديم (۲) أهل لذلک]و السّؤال المقدّر فيهما (۳) لماذا أحسن (۴) إليه؟ و هل هو (۵) حقيق بالإحسان؟ [و هـذا]أى الاستئناف المبنىّ على الصّـِفه [أبلغ (۶)]لاشتماله (۷) على بيان السّبب الموجب للحكم (۸) ، كالصّداقه (۹) القديمه فى المثال المذكور، لما يسبق (۱۰) إلى

أى الحكم بمعنى المحكوم به فى الجمله الثّانيه و ضمير «عليه» يعود إلى الصّفه بمعنى الوصف.

أى قوله: صـديقک القديم. . . استئناف مركّب من صـفه ما استؤنف الحديث لأجله، و هذه الصّـِفه أعنى الصّداقه تصـلح لترتّب الحديث عليها، فيقال: صديقک القديم أهل لذلک، أى الإحسان، و لا يصحّ أن يقال: عدوّک القديم أهل لذلک.

أى فيما بنى على الاسم، و فيما بنى على الصّفه، أى فى المثالين.

بصـيغه الماضـى المجهول، ثمّ السّؤال بكلمه لماذا، دون كلمه بماذا يـدلّ على أنّ السّائل غير المخاطب من السّامعين، و هو راجع للمثال الأوّل.

و حاصل المعنى: أنّه بعـد ما يقول المتكلّم للمخاطب أحسـنت إلى زيـد، فلسائل أن يسأل: لماذا أحسن إليه، فالجواب زيد حقيق بالإحسان.

أى هل زيـد حقيق بالإحسان، فالجواب: صديقک القديم أهل لذلک، أى للإحسان، فقوله: هل هو حقيق بالإحسان راجع للمثال الثّانى، أعنى قوله: «أحسـنت إلى زيـد صـديقک القـديم أهل لذلک» ، و تقدير السّؤال فيه من المخاطب لاشـتمال الجواب على الخطاب، ففى كلام الشّارح توزيع على طريق اللّفّ و النّشر المرتّب، أى الأوّل للأوّل و الثّانى للثّانى.

أى أبلغ من الاستئناف الّذى يأتى بإعاده اسم ما استؤنف عنه، و كذلک من غيره من صور الاستئناف.

أى لاشتمال الاستئناف المبنىّ على الصّفه «على بيان السّبب الموجب للحكم» .

أى الجواب الّذى تضمّنه الجواب، كثبوت الأهليّه للإحسان للصّديق القديم.

قوله: «كالصّداقه القديمه» مثال للسّبب الموجب للحكم.

علّه لقوله: «لاشتماله» .

الفهم من ترتّب الحكم (۱) على الوصف (۲) الصّالح للعليّه أنّه (۳) علّه له.

و ههنا (۴) بحث، و هو أنّ السّؤال إن كان عن السّبب، فالجواب يشتمل على بيانه لا محاله (۵)

أى المراد بالحكم هو الحكم الّذى يتضمّنه الجواب، كما يدلّ عليه التّعليل، بأنّ ترتّب الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّه، و الحكم الّذى يتضمّنه الجواب هو الحكم المسؤول عن سببه، إذ لو كان غيره، لم يطابق الجواب السّؤال، لأنّ بيان سبب الحكم الغير المسؤول عنه لا يكون جوابا للسّؤال عن سبب الحكم المسؤول عنه.

أى و هو صديقك القديم.

فاعل يسبق فى قوله: «لمّا يسبق إلى الفهم. . .» أى يسبق أنّ الوصف علّه للحكم، لأنّ تعليق الحكم على المشتقّ يؤذن بعلّيّه ما منه الاشتقاق له، كما فى قولك: أكرم العالم، أى لعلمه، و الحاصل: إنّ هذا السّبق و الإشعار أوجب كون هذا القسم من الاستئناف أبلغ من سائر صوره.

أى فى قول المصنّف: «و هذا أبلغ» مع اتّحاد السّؤال المقدّر فى الاستئنافين بحث، فالبحث و الاعتراض منصبّ على قول المصنّف: «و هذا أبلغ» ، و تعليل الشّارح له بقوله: «لاشتماله على بيان السّبب الموجب للحكم» .

و حاصل الاعتراض: إنّ المراد بالحكم فى كلام الشّارح هو الحكم الّذى يتضمّنه الجواب، كما يدلّ عليه التّعليل، بأنّ ترتّب الحكم على الوصف مشعر بالعلّيّه، و الحكم الّذى يتضمّنه الجواب هو الحكم المسؤول عن سببه، إذ لو كان غيره لم يطابق الجواب السّؤال، لأنّ بيان سبب الحكم الغير المسؤول عنه لا يكون جوابا للسّؤال عن سبب الحكم المسؤول، فحينئذ يرد عليه أنّ السّؤال لو كان من سبب الحكم، فلا بدّ من اشتمال الجواب عليه فى أىّ استئناف كان، أى سواء كان مبنيّا على الاسم أو مبنيّا على الصّفه، و إن لم يكن سؤالا عنه، فالجواب غير مشتمل على السّبب فى أى استئناف كان.

فإذا لا فرق بين استئناف كان مبنيّا على الصّفه أو كان مبنيّا على الاسم، فجعل الاستئناف المبنىّ على الصّفه أبلغ من غيره، لا أساس له.

أى سواء كان الاستئناف مبنيّا على الاسم أو الصّفه، إذ لو لم يكن مشتملا عليه لما كان

و إلاّ (۱) فلا وجه لاشتماله عليه، كما فى (۲) قوله تعالى: قَالُوا سَلاَماً قَالَ سَلاَمٌ، و قوله (۳) : زعم العواذل، و وجه التفصّى عن ذلك (۴) مذكور فى الشّرح.

جوابا للسّؤال الّذى تتضمّنه الجمله الأولى، و بالجمله أنّه لا فرق فى ذلك بين المبنىّ على الاسم و المبنىّ على الصّفه.

أى و إن لم يكن السّؤال فى المبنىّ على الاسم و المبنىّ على الصّفه عن السّبب، بل كان عن غيره، فلا وجه لاشتمال الجواب على سبب الحكم، و حينئذ فليس أحدهما أبلغ من الآخر، فلا يتمّ ما ذكره المصنّف من أبلغيّه المبنىّ على الصّفه على المبنىّ على الاسم.

أى قول الشّارح، كما فى قوله تعالى: قَالُوا سَلاَماً إنّ تنظير فى كون السّؤال ليس عن السّبب، و معنى العباره: أى مثل الجواب الّذى فى قوله تعالى، حيث إنّه لا يشتمل على بيان السّبب، لأنّ السّؤال الضّمنىّ ليس سؤالا عنه، بل سؤال عن أمر آخر متعلّق بالجمله الأولى.

أى لا يكون السّؤال فيه عن السّبب، فإذا كلّ من القسمين خال عن بيان السّبب، فلا يجرى التّعليل الّذى ذكره الشّارح فى ترجيح الاستئناف المبنىّ على الصّفه على الاستئناف المبنىّ على الاسم.

أى عن البحث المذكور مذكور فى الشّرح، أعنى كتاب المطوّل، و حاصل التّفصّى المذكور فى المطوّل: إنّا نختار الشّقّ الأوّل، و هو كون السّؤال سؤالا عن السّبب فى كلّ من الفرضين، و لكن نقول: إنّ الجواب الّذى هو الاستئناف تاره يذكر فيه هذا السّبب فقطّ، و أخرى يذكر فيه السّبب و سبب السّبب، فإن ذكر فيه السّبب فقطّ، فهو القسم الأوّل، أعنى ما هو مبنىّ على الاسم، مثل كون زيد حقيقا بالإحسان، فإنّه سبب للحكم الّذى هو ثبوت الاستحقاق للإحسان له، و إن ذكر فيه السّبب و سبب السّبب، فهو القسم الثّانى، أعنى ما هو مبنىّ على الصّفه كالصّداقه القديمه، فإنّها سبب لاستحقاق الإحسان، و لا شكّ أنّ الثّانى أبلغ من الأوّل، لأنّ فيه من التّحقيق الّذى يجعله أبلغ من الأوّل.

و بعباره أخرى: إنّ فى الثّانى بيان سبب الحكم، و هو الاستحقاق، و بيان سبب الاستحقاق و هو الوصف المبنىّ عليه الكلام، فيكون أبلغ ممّا يكون مبنيّا على الاسم لاشتماله على بيان سبب الحكم فقطّ.

[و قـد يحذف صدر الاستئناف (١) فعلا (٢) كان أو اسما (٣) [نحو: يُسَبِّحُ لَهُ فِيهٰا بِالْغُدُوِّ وَ اَلْآصٰالِ (٣۶) وَ أَنْكِحُوا (١)(۴) فيمن قرأها مفتوحه البـاء]كـأنّه قيـل من يسـبّحه فقيـل: رجال، أى يسـبّحه رجال [و عليه (۵) نعم الرّجـل زيـد]أو نعم رجلا زيـد [على قول]أى على قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف، أى هو زيد، و يجعل الجمله

[قد يحذف صدر الجمل المستأنفه]

@

[قد يحذف صدر الجمل المستأنفه]

أى قد يحذف صدر الجمله المسـتأنفه، و لا يخفى أنّ هذا الحذف لا يختصّ بالصّدر، فإنّه قد يحذف الذّيل، كما فى نعم الرّجل زيـد، حيث كـان فى الأصـل: نعم الرّجـل زيـد هو، بناء على قول من يجعل المخصوص مبتـدأ، و الخبر محـذوفا، فعليه كان على المصـنّف أن يقول: و قـد يحذف بعض الاستئناف، و لعله لم يتعرّض له لقلّته فى كلامهم، أو لضـعف القول المذكور فى المثال عنده.

أى ذلك الصّدر المحذوف فعلا، كما فى الآيه.

أى كان ذلك الصّدر اسما، كما فى المثال الآتى، و منه ما تقدّم من قوله: سهر دائم و حزن طويل، حيث كان فى الأصل هو سهر دائم.

و قبله فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اَللّٰهُ أَنْ تُرْفَعَ وَ يُذْكَرَ فِيهَا اِسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ أى يُسَبِّحُ مبنىّ للمفعول، لَهُ جار و مجرور نائب فاعل ل يُسَبِّحُ و المراد بال بِالْغُدُوِّ هو الفجر و الصّباح، و المراد ب وَ اَلْآصٰالِ المغرب.

و قوله تعالى: فِيهَا أى فى البيوت، و المراد بها المساجد، أى يسبّح للّه فى المساجد.

و الشّاهد فى الآيه: حذف صدر الاستئناف، و كان فى الأصل يسبّح رجال، فالرّجال فاعل ل(يسبّح) المحذوف.

أى على حـذف صـدر الاستئناف يحمل قوله: «نعم الرّجل زيـد، أو نعم رجلا زيـد» على قول من يجعل المخصوص بالمدح خبر مبتـدأ محـذوف، أى هو زيـد، أى دون قول من يجعل المخصوص مبتدأ و حذف خبره، أى زيد هو، إذ حينئذ فيكون الاستئناف محـذوف العجز و الـذّيل، لا محذوف الصّدر الأوّل، و دون قول من يقول: إنّ المخصوص مبتدأ و خبره الجمله قبله، أو أنّه بدل، أو عطف بيان عن فعل المـدح، أو فعل الـذّمّ، فإنّه على هـذه التّقادير لا حذف أصـلا، و لا يكون فى الكلام استئناف، و لهذا غيّر الأسلوب، و قال: «و عليه» و لم يقل: نحو:

١- ١) سوره النّور:٣۶.

استئنافا جوابا للسّؤال عن تفسير الفاعل المبهم (١)

[و قد يحذف]الاستئناف [كلّه (٢) إمّـا مع قيام شـيء مقامه (٣) نحـو]قول الحماسّـى: [زعمتم أنّ إخوتكم قريش (۴) لهم إلف (۵)]أى إيلاف فى الرّحلتين المعروفتين لهم فى التّجاره، رحله فى الشّتاء إلى اليمن (۶) و رحله فى الصّيف إلى الشّام (٧) [و ليس

نعم الرّجل زيد.

أى كان الفاعل مبهما لكونه معهودا ذهنيّا مظهرا كان كما فى نعم الرّجل زيد، أو مضمرا، كما فى نعم رجلا زيد، فسئل عن تفسيره بأنّه من هو فقيل: زيد، أى هو زيد.

[قد يحذف الاستئناف كلّه]

@

[قد يحذف الاستئناف كلّه]

أى و قد تحذف الجمله المستأنفه بتمامها بحيث لا يبقى منها ذيل و لا صدر، فحينئذ يكون الفصل بينها و بين ما قبلها تقديريّا، لأنّ الفصل الحقيقىّ إنّما هو بين الجملتين الملفوظتين.

أى مع قيام شىء مقام الاستئناف نحو: قول الحماسىّ، يهجو بنى أسد، و يقول: زعمتم أنّ إخوتكم قريش لهم إلف. . . ، الشّاعر هو الّذى ذكر أبو تمّام شعره فى ديوان الحماسه، و هو ساور بن هند بن قيس بن زهير، و بعد البيت المذكور:

أولئك أومنوا جوعا و خوفا

و قد جاعت بنو أسد و خافوا

و مراد الشّاعر هجو بنى أسد و تكذيبهم فى انتسابهم لقريش و ادّعائهم أنّهم إخوتهم و نظائرهم، بأنّ لهم إيلافا فى الرّحلتين، و ليس لهم شىء منهما، و أيضا قد آمنهم اللّه من الجوع و الخوف كما هو نصّ القرآن، و أنتم جائعون و خائفون.

و هم أولاد النّضر بن كنانه، و هو خبر إنّ فى قوله: «إنّ إخوتكم» .

أى قوله: «لهم إلف» منقطع عمّا قبله قائم مقام الاستئناف، و «إلف» مصدر الثّلاثى، و الإيلاف مصدر الرّباعى، و كلاهما بمعنى واحد، و هو المؤالفه و الرّغبه.

أى لكون اليمن حارّا.

أی لکون الشّام باردا.

ص :١١٢

لکم إلاف]أی مؤالفه (۱) فی الرّحلتین المعروفتین، کأنّه (۲) قیل: أصدقنا فی هذا الزّعم أم کذبنا؟ فقیل: کذبتم، فحذف هذا الاستئناف کله، و أقیم قوله: [لهم إلف و لیس لکم إلاف]-مقامه لدلالته (۳) علیه، [أو بدون ذلک]، أی قیام شیء مقامه (۴) اکتفاء بمجرّد القرینه (۵) [نحو: فَنِعْمَ اَلْماهِدُونَ (۱)(۶) أی نحن علی قول]أی علی قول من یجعل المخصوص خبر المبتدأ، أی هم نحن (۷) .

أی لیس لکم مؤالفه و رغبه مع القبائل، و التّفسیر إشاره إلی أنّ إلاف مصدر باب الإفعال، بمعنی مصدر باب المفاعله، حیث إنّهم کانوا یؤالفون القبائل، و هم یؤالفونهم فی الرّحلتین المعروفتین.

و معنی العباره: و لیس لکم مؤالفه و رغبه فی الرّحلتین المعروفتین، أی فقد افتریتم فی دعوی الأخوّه لعدم التّساوی فی المزایا و الرّتب، إذ لو صدقتم فی ادّعاء الأخوّه و النّظاره لهم لاستویتم مع قریش فی مؤالفه الرّحلتین.

أی شأن، قیل من جانب بنی أسد، أی کأنّهم قالوا: «أصدقنا فی هذا الزّعم أم کذبنا» ، و ذلک لأنّ قوله: «زعمتم» یشعر بأنّ القائل لم یسلّم له ما ادّعاه، إذ الزّعم کما ورد مطیه الکذب، و لکن قد یستعمل لمجرّد النّسبه لا لقصد التّکذیب، فلیس فیه تصدیق، و لا تکذیب صریح کما هنا، فکان المقام مقام أن یقال: «أصدقنا. . .» فقیل کذبتم، فحذف هذا الاستئناف، و هو قوله: کذبتم کله، و أقیم قول الشّاعر: «لهم إلف و لیس لکم إلاف» مقامه لدلالته علیه.

أی لدلاله قوله: «لهم إلف و لیس لکم إلاف» علی الاستئناف، أعنی قوله: «کذبتم» . وجه الدّلاله أنّ قوله: «لهم إلف. . .» علّه لقوله: «کذبتم» و العلّه تدلّ علی المعلول.

أی بدون قیام شیء مقام الاستئناف المحذوف.

أی القرینه الدّالّه علی المحذوف، أی القرینه الّتی لا بدّ منها فی کلّ حذف.

و المراد بالماهدین ذات اللّه سبحانه، و إنّما عبّر عنه بلفظ الجمع تعظیما.

أی یکون المحذوف جمله المخصوص مع مبتدئه، و إنّما یکون ممّا حذف فیه المجموع علی قول، و أمّا علی قول من یجعله مبتدأ، و الجمله قبله خبرا عنه، فلیس من هذا الباب، أی الاستئناف.

ص: ۱۱۳

۱- ۱) سوره الذّاریات:۴۸.

و لّما فرغ (۱) من بيان الأحوال الأربعه المقتضيه للفصل شرع (۲) فى بيان الحالتين المقتضيتين للوصل، فقال: [و أمّا الوصل لدفع الإيهام (۳) فكقولهم: لا، و أيّدك اللّه] فقولهم: لا، ردّ لكلام سابق، كما إذا قيل: هل الأمر كذلك (۴) ، فيقال: لا، أى ليس الأمر كذلك (۵) ، فهذه (۶) جمله إخباريّه، و أيّدك اللّه (۷) جمله إنشائيّه دعائيّه (۸) ، فبينهما (۹) كمال الانقطاع، لكن عطفت عليها (۱۰) ، لأنّ ترك العطف يوهم أنّه دعاء

و الحاصل إنّ الشّاهد فى قوله: «هم نحن» حيث حذفت الجمله المستأنفه من دون قيام شىء مقامها، فتفسير الشّارح: «أى هم نحن» إشاره إلى حذف المبتدأ و الخبر جميعا، من غير أن يقوم مقامهما شىء.

أى لمّا فرغ المصنّف «من بيان الأحوال الأربعه» و هى كمال الانقطاع بلا إيهام، و كمال الاتّصال، و شبه الأوّل، و شبه الثّانى، هذه الأحوال الأربعه مقتضيه للفصل.

أى شرع المصنّف «فى بيان الحالتين المقتضيتين للوصل» و هما كمال الانقطاع مع الإيهام، و التّوسّط بين الكمالين.

أى و أمّا الوصل لدفع إيهام خلاف المقصود، لو ترك العطف مع كمال الانقطاع، «فكقولهم» فى المحاورات عند قصد النّفى لشىء تقدّم، و الدّعاء للمخاطب بالتّأييد.

أى هل قتل زيد عمرا، أو هل أسأت إلى فلان.

أى ما قتل زيد عمرا، أو ما أسأت إلى فلان.

أى «ليس الأمر كذلك» جمله إخباريّه.

أى «أيّدك اللّه» جمله إنشائيّه معنى، لأنّها بمعنى الدّعاء، و إن كانت جمله إخباريّه لفظا.

أى دعائيّه بالتّأييد للمخاطب،

أى بين «أيّدك اللّه» ، و الجمله الّتى تدلّ عليها «لا» فى قوله: «فيقال لا» .

أى على الجمله الّتى تدلّ عليها «لا» ، هذا من الشّارح تصريح بأنّ الواو فى قوله: «و أيّدك اللّه» عاطفه، و ليست زائده، ثمّ العطف إنّما هو لدفع الإيهام، و ليست استئنافيّه أيضا، كما قيل، لكونها فى الأصل للعطف، فلا يصارّ على خلافه إلاّ عند الضّروره.

على المخاطب (١) بعـدم التّأييد، مع أنّ المقصود الدّعاء له (٢) بالتّأييد، فأينما (٣) وقع هذا الكلام فالمعطوف عليه هو مضـمون قولهم: لا.

و بعضهم لمّا لم يقف على المعطوف عليه فى هذا الكلام (۴) نقل عن الثّعالبىّ حكايه مشتمله على قوله: قلت: لا، و أيّدك اللّه، و زعم (۵) أنّ قـوله: و أيّـدك اللّه، عطف على قوله: قلت، و لم يعرف (۶) أنّه (٧) لو كان كذلك (٨) لم يدخل الدّعاء تحت القول،

أى يتوهّم أنّ قوله: «لا، أيّـدك اللّه» بدون الواو دعاء على ضـرر المخاطب بعدم التّأييد، مع أنّ المقصود أنّه دعاء لنفع المخاطب بالتّأييد.

أى مع أنّ المقصود هو الدّعاء للمخاطب بالتّأييد.

أى «أين» شـرطيّه، جوابهـا قوله: «فالمعطوف. . .» ، و معنى العباره: فأىّ محلّ وقع فيه هـذا الكلام، أى مثل هـذا الكلام، ممّا جمع فيه بين «لا» الّتى لردّ كلام سابق، و جمله دعائيّه نحو: لا، و نصرك اللّه، أو لا، و رحمك اللّه، أو لا، و أصلحك اللّه، فالمعطوف عليه هو مضـمون قوله: «لا» ، أى مـا تضـمّنه «لا» من الجمله، و قوله: «فأينما» تفريع على قوله: «لكن عطفت عليها» و أتى الشّارح بهذا التّعميم توطئه للرّدّ على البعض الآتى.

أى «لا و أيّدك اللّه» ، و ما ماثله.

أى زعم ذلك البعض، و هو الشّارح الزّوزنى، إنّ قوله: «و أيّدك اللّه» ، عطف على «قلت» ، لا على مضمون «لا» .

أى و لم يعرف ذلك القائل أنّ هذه جمله خاليه من فاعل «نقل» .

أى الضّمير فى قوله: «أنّه» للشّأن.

أى لو كان قوله: «و أيّـدك اللّه» معطوفا على «قلت» لم يـدخل الـدّعاء تحت القول، و هو خلاف المقصود من هذا التّركيب، فإنّ المقصود منه باعتبار الاسـتعمال العرفىّ، و القصـد الغالبىّ أنّه من جمله المقول، و أنّ المعنى قلت: «لا» ، و قلت: «أيّـدك اللّه» ، و هذا يقتضـى عطف «أيّدك اللّه» على مضـمون «لا» ، لا على مضمون «قلت» ، و ليس المعنى قلت: «لا» ، فيما مضى، ثمّ أنشأ الآن يقول: «أيّدك اللّه» ، كما هو مقتضـى عطفه على نفس «قلت» ، لأنّ العطف عليه يقتضى خروجه عن القول، و أنّه غير محكىّ به، كما لا يخفى.

و أنّه لو لم يحک الحكايه (۱) ، فحينما قال للمخاطب: لا و أيّدك اللّه فلا بدّ له من معطوف عليه [و إمّا للتّوسّط (۲)]عطف على قوله: أمّا الوصل لـدفع الإيهام، أى (۳) و أمّا الوصـل لتوسّـط الجملتين بين كمـال الانقطـاع و الاتّصال (۴) ، و قـد صـحّف (۵) بعضهم،

عطـف على «أنّه لـو كـان» أى و لم يعرف ذلـك البعض أنّ الثّعـالبىّ لـو لم يحـک الحكـايه، أى لو لم يصـرّح بـالقول، فـالمراد بالحكايه، قوله: «قلت» .

و معنى العبـاره: و لم يعرف ذلـک البعض أنّ الثّعـالبىّ لو لم يصـرّح بـالقول، لاـ بـدّ من معطوف عليه حين قوله للمخاطب: لا، و أيّـدک اللّه، و لم يوجـد معطوف عليه، و وجود العطف من غير معطوف عليه باطـل، فبطـل كلامه، و تعيّن كون المعطوف عليه مضمون «لا» ، سواء صرّح قبلها بالحكايه أو لا، و هو المطلوب.

و الحاصـل: إنّ قوله: «و أنّه لو لم يحـک الحكـايه» اعتراض ثـان على ذلـک القائـل، و حاصـله: إنّ الّذى ذكره من العطف على «قلت» ، إنّمـا يتأتّى فى خصوص تلك الحكايه، و أمّا إذا قلت: لا، و أيّـدک اللّه، من غير قلت، احتاج الأمر للمعطوف عليه، و لم يوجد معطوف عليه، و وجود العطف بدون معطوف عليه باطل، فلا بدّ أن يكون المعطوف عليه مضمون «لا» ، و هو المطلوب.

و كيف كـان، فتحصّل من جميع ما ذكرناه لک أنّه لو ترک العطف فى قولهم: لا، و أيّـدک اللّه، لتوهّم أنّه دعاء على المخاطب بعدم التّأييد مع أنّ المقصود الدّعاء له بالتّأييد، فأينما وقع هذا الكلام، فالمعطوف عليه هو مضمون كلمه لا.

أى الجـارّ و المجرور متعلّق بالوصـل المحـذوف، حيث كـان أصـل الكلام، و إمّا الوصل للتّوسّط، أى لأجل التّوسّط فيتحقّق بين الجملـتين إذا اتّفقتـا. . . ، و فى الحقيقه الوصـل مبتـدأ، و «إذا» فى قوله: «فـإذا اتّفقتـا» خبره، و الفـاء فى جواب الشّـرط داخله فى المعنى على الجمله، لكنّها نقلت من المبتـدأ إلى الخبر، كما فى أمّا زيـد فقائم، ثمّ الجمله عطفت على جمله «و أمّا الوصل لـدفع الإيهام» .

أى هذا التّفسير إشاره إلى أنّ الجارّ و المجرور متعلّق بالوصل المحذوف، كما عرفت.

أى و هو أن لا يكون بين الجملتين أحد الكمالين و لا شبه أحدهما.

أى و قد توهّم بعضهم، و هو الشّارح الزّوزنى أمّا بالفتح إمّا بالكسر.

ص :۱۱۶

أمّا (۱) بفتح الهمزه إمّا بكسر الهمزه، فركّب (۲) متن عمياء و خبط خبط عشواء (۳) [فإذا اتّفقتا] أى الجملتان [خبرا أو إنشاء لفظا أو معنى (۴) أو معنى (۵) فقطّ بجامع]، أى بأن يكون بينهما (۶) جامع، بدلاله ما سبق من أنه إذا لم يكن بينهما جامع (۷)

أى أمّا بفتح الهمزه، مفعول «صحّف» قوله: «بكسر» متعلّق ب «صحّف» ، فالمعنى حينئذ: و قد توهّم بعضهم أنّ لفظ أمّا بالكسر.

أى فصار مثل من ركب «متن» أى ظهر «عمياء» أى ناقه عمياء.

أى خبط خبطا كخبط ناقه عشواء، أى ضعيفه البصر، أو لا تبصر ليلا، و المراد أنّه وقع فى خبط عظيم من جهه اللّفظ و المعنى، أمّا الخبط و الفساد من جهه اللّفظ، فلأنّ قراءتها بالكسر تحوجنا إلى تقدير أمّا فى المعطوف عليه قبلها، لأنّ أمّا العاطفه لا بدّ أن يتقدّمها أمّا فى المعطوف عليه، و لا يجوز ذلك قياسا، إلاّ عند الفرّاء على ما نقله ابن هشام فى المغنى، فيصير تقدير الكلام هكذا:

و أمّا الوصل فإمّا لدفع الإيهام، و إمّا للتّوسّط، و وجه الخبط و الفساد فيه أنّ حذف «إمّا» من المعطوف عليه لا يجوز فى السّعه حتّى يقال: إنّها مقدّره قبل قوله: «لدفع الإيهام» و أمّا الخبط و الفساد من جهه المعنى، فلأنّه قد علم من قول المصنّف سابقا فى مقام تعداد الصّور إجمالا «و إلاّ فالوصل» إنّ الوصل يجب فى صوره كمال الانقطاع مع الإيهام، و فى صوره التّوسّط بين الكمالين، و حينئذ فيجب أن يجعل ما هنا تفصيلا للصّورتين المذكورتين اللّتين يجب فيهما الوصل، و هو ما يقتضيه فتح أمّا، إذ المعنى: و أمّا الوصل الّذى يجب مع كمال الانقطاع مع الإيهام لأجل دفع الإيهام، فكقولهم: لا، و أيّدك اللّه، و أمّا الوصل الّذى يجب لأجل توسّط الجملتين بين الكمالين ففيما إذا اتّفقتا. . . و لو كسرت أمّا لكان ما هنا عين ما تقدّم هناك، فيكون تكرارا لما سبق، و لا داعى للتّكرار.

[الجامع بين الجملتين]

@

[الجامع بين الجملتين]

اشاره

قوله: «لفظا و معنى» ناظر إلى كلّ من الخبر و الإنشاء.

أيضا ناظر إلى كلّ من الخبر و الإنشاء.

أى بين الجملتين، أى بأن يكون بينهما جامع فى جميع تلك الصّور.

أى و الحال أنّهما اتّفقا خبرا لفظا و معنى، أو اتّفقا إنشاء كذلك، فبينهما حينئذ كمال الانقطاع، فلم يكن متوسّط بين الكمالين.

فبينهما كمال الانقطاع، ثمّ الجملتان المتّفقتان خبرا أو إنشاء لفظا و معنى قسمان: لأنّهما إمّا إنشائيّتان (١) أو خبريّتان (٢) و المتّفقتان معنى فقطّ ستّه أقسام: لأنّهما إن كانتا إنشائيّتين معنى فاللّفظان إمّا خبران (٣) أو الأولى خبر، و الثّانيه إنشاء (۴) أو بالعكس (۵) و إن كانت خبريّتين معنى فاللّفظان إمّا إنشاءان (۶) أو الأولى إنشاء و الثّانيه خبرا (٧) أو بالعكس (٨) . فالمجموع ثمانيه أقسام، و المصنّف أورد للقسمين الأوّلين (٩) مثاليهما [كقوله تعالى: يُخٰادِعُونَ اَللّٰهَ وَ هُوَ خٰادِعُهُمْ (1)(١٠) ،

أي إنشاءان لفظا و معنى نحو: أكرم زيدا، و أهن أخاه.

أي خبريّتان لفظا و معنى، نحو: زيد كاتب و أخوه شاعر.

أي نحو: تذهب إلى فلان و تكرمه.

أي نحو: تذهب إلى فلان و أكرمه.

أي نحو: اذهب إلى فلان و تكرمه.

أي نحو: ألم أعطيك درهما، و ألم أكسيك ثوبا، بمعنى أعطيتك درهما، و كسوتك ثوبا.

أي ألم أعطيك درهما، و أكسيك ثوبا.

أي نحو: أعطيك مائه دينار، و ألم أكسيك ثوبا.

أي و هما إنشائيّتان متّفقتان لفظا و معنى، و خبريّتان كذلك.

الشّاهد في الآيه: إنّ الجملتين المعطوفتين و هما يُخٰادِعُونَ اَللّٰهَ و وَ هُوَ خٰادِعُهُمْ متّفقتان لفظا و معنى، لأنّ قوله تعالى: يُخٰادِعُونَ اَللّٰهَ خبر لفظا و معنى، وَ هُوَ خٰادِعُهُمْ أيضا خبر لفظا و معنى، و الجامع بينهما اتّحاد المسندين، لأنّهما من المخادعه، و كون المسند إليهما في أحدهما مخادع بالكسر، و في الآخر مخادع بالفتح، فبينهما شبه التّضايف، أو شبه التّضادّ لما تشعر به المخادعه من العداوه، ثمّ إنّه ربّما يقال: إنّ التّمثيل بالآيه لا يصحّ، لأنّ الجمله الأولى فيها لها محلّ من الإعراب، لأنّ في موضع خبر إنّ من قوله تعالى: إِنَّ اَلْمُنٰافِقِينَ يُخٰادِعُونَ اَللّٰهَ، و محلّ الكلام في المقام في الجمله الّتي لا محلّ لها من الإعراب، و أجيب بأنّ المقصود بيان نفس الصّور السّتّه الّتي هي أقسام التّوسّط بين الكلامين مع قطع النّظر عن كون الجمله لها

١- ١) سوره النّساء:١۴١.

و قوله: إِنَّ اَلْأَبْرٰارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٣) وَ إِنَّ اَلْفُجّٰارَ لَفِي جَحِيمٍ (١)(١)]فى الخبريّتين لفظا و معنى إلّا أنّهما فى المثال الثّانى متناسبتان فى الاسميّه بخلاف الأوّل. [و قوله تعالى: وَ كُلُوا وَ اِشْرَبُوا وَ لاٰ تُسْرِفُوا (٢)(٢)]فى الإنشائيّتين لفظا و معنى (٣) و أورد للاتّفاق معنى فقطّ مثالا واحدا إشاره إلى أنّه يمكن تطبيقه على قسمين من أقسامه السّتّه (۴)

محلّ من الإعراب أو لا.

الشّاهد فى الآيه: إنّ الجملتين المعطوفتين متّفقتان لفظا و معنى، و الجامع بينهما التّضادّ بين المسندين و المسند إليهما، و ذلك ظاهر.

و الفرق بين المثالين: إنّ الجملتين و إن كانتا متّفقتين فى الخبريّه لفظا و معنى، إلّا أنّهما يفترقان فى أنّ الجمله الأولى فى المثال الأوّل فعليّه، و الثّانيه اسميّه، و هما متماثلتان فى الاسميّه فى المثال الثّانى.

و قبله *يٰا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَ كُلُوا وَ اِشْرَبُوا وَ لاٰ تُسْرِفُوا.

و الشّاهد فيها هو كون الجملات المتعاطفات فيها إنشائيّه لفظا و معنى مع وجود جامع بينهما و هو اتّحاد المسند إليه فيها، و هو الواو الّتى هى ضمير المخاطبين و تناسب المسندات حيث إنّ بين الأكل و الشّرب و الإسراف تقاربا فى الخيال، لأنّ الإنسان إذا تخيّل الأكل تخيّل الشّرب لتقاربهما فى الخيال و تلازمهما عاده، و كذا الإسراف، لأنّهما إذا حضرا فى الخيال تخيّل مضرّه الإسراف و التّجاوز عن حدّهما.

إلى هنا كان المثال للقسمين الأوّلين، و أمّا أقسام الاتّفاق معنى فقطّ، و هى السّتّه الباقيه، فلم يذكر لها إلّا مثالا واحدا.

أى السّتّه السّابقه فى قول الشّارح، حيث قال: و المتّفقتان معنى فقطّ ستّه أقسام، ثمّ المراد بالقسمين اللّذين يمكن تطبيق المثال عليهما، أن تكون الجملتان خبريّتين لفظا، إنشائيّتين معنى، أو تكونا إنشائيّتين معنى، و الأولى خبريّه فى اللّفظ، و الثّانيه إنشائيّه فيه، و قد تقدّم ذكر أمثله تمام السّتّه.

و أمّا تطبيقه على القسم الأوّل و هو كون الجملتين إنشائيّتين معنى فقطّ، فبأن يقال: لا تعبدون و تحسنون، فإنّهما إنشائيّتان معنى، أى بمعنى لا تعبدوا و أحسنوا.

١- ١) سوره الانفطار:١٣ و ١۴.

٢- ٢) سوره الأعراف:٣١.

و أعاد (١) فیه لفظه الکاف تنبیها (٢) علی أنّه مثال للاتّفاق معنی فقطّ، فقال: [و کقوله تعالی: وَ إِذْ أَخَذْنٰا مِیثٰاقَ بَنِی إِسْرٰائِیلَ لاٰ تَعْبُدُونَ إِلاَّ اَللّٰهَ وَ بِالْوٰالِدَیْنِ إِحْسٰاناً وَ ذِی اَلْقُرْبیٰ وَ اَلْیَتٰامیٰ وَ اَلْمَسٰاکِینِ وَ قُولُوا لِلنّٰاسِ حُسْناً (١)(٣)]

و أمّا تطبیقه علی الثّانی:

و هو کون لفظ الأولی خبرا، و الثّانیه إنشاء مع کونهما إنشائیّتین معنی، فبأن یقال: لا تعبدون و أحسنوا، فاللّفظ الأوّل خبر بمعنی لا تعبدوا، و الثّانی إنشاء.

و أمّا تطبیقه علی الثّالث:

و هو عکس الثّانی، فبأن یقال: لا تعبدوا و تحسنون، فإنّهما إنشائیّتان معنی، فاللّفظ الأوّل إنشاء، و الثّانی خبر بمعنی أحسنوا.

و أمّا تطبیقه علی الرّابع: و هو کونهما خبریّتین معنی فقطّ، فبأن یقال: لا تعبدوا و أحسنوا، فاللّفظان إنشاءان بمعنی لا تعبدون و تحسنون.

و أمّا تطبیقه علی الخامس: فبأن یقال: لا تعبدوا و تحسنون، فإنّهما خبریّتان معنی، فاللّفظ الأوّل إنشاء بمعنی لا تعبدون، و الثّانی خبر.

و أمّا تطبیقه علی السّادس: فبأن یقال: لا تعبدون و أحسنوا فإنّهما خبریّتان معنی، فاللّفظ الأوّل خبر، و الثّانی إنشاء بمعنی تحسنوا.

فالمتحصّل من جمیع ما ذکرناه أنّ التّطبیق المذکور یکون علی کلّ قسم من الأقسام السّتّه المذکوره سابقا.

أی أعاد المصنّف فی المثال الواحد لفظه الکاف، حیث قال: «و کقوله تعالی» ، و لم یقل: و قوله تعالی.

أی تنبیها علی أنّه أی المثال الواحد «مثال للاتّفاق معنی فقطّ» .

وجه التّنبیه: إنّ زیاده الکاف من دون ضروره فی الظّاهر، لا بدّ لها من نکته، و هی فصله عمّا قبله فی الجمله.

و معنی الآیه ظاهرا: و إذ أخذنا میثاق بنی إسرائیل بأنّ لا تعبدوا إلاّ اللّه، و أحسنوا بالوالدین إحسانا، و قولوا للنّاس قولا حسنا، فتکون کلمه أن محذوفه فی لاٰ تَعْبُدُونَ.

١- ١) سوره البقره:٨٣.

فعطف وَ قُولُوا على لاٰ تَعْبُدُونَ مع اختلافهما لفظا (١) لكونهما إنشائيتين معنى، لأنّ (٢) قوله: لاٰ تَعْبُدُونَ إخبار فى معنى الإنشاء (٣) [أى لا تعبدوا]و قوله: وَ بِالْوٰالِدَيْنِ إِحْسٰاناً لا بدّ له من فعل، فإمّا أن يقدّر خبرا فى معنى الطّلب (۴) ، أى [و تحسنون بمعنى أحسنوا]، فتكون الجملتان (۵) خبرا لفظا إنشاء معنى، و فائده تقدير الخبر (۶) ثمّ جعله بمعنى الإنشاء (٧) إمّا لفظا، فالملاءمه (٨) مع قوله: لاٰ تَعْبُدُونَ و إمّا معنى فالمبالغه (٩)

أى حيث إنّ الأوّل خبر لفظا، لأنّ لفظه «لا» فيه نافيه، بدليل بقاء النّون الّتى هى علامه الرّفع فلا يصحّ جعل «لا» ناهيه، لأنّها جازمه، و الثّانى أعنى قوله: قُولُوا إنشاء لفظا، لأنّها أمر، فيكون مثالا لاتّفاقهما معنى لا لفظا، و يكون الخبر أى لاٰ تَعْبُدُونَ بمعنى الإنشاء، أى لا تعبدوا.

أى لأنّ قوله: «علّه» لاختلاف الجملتين،

و ذلك لأنّ أخذ الميثاق يقتضى الأمر و النّهى، فهو نهى معنى هنا، أى لا تعبدوا غير اللّه.

أى يقدّر خبر بمعنى الطّلب، بقرينه المعطوف عليه، و هو لا تعبدون.

أى و هما: لا تعبدون و تحسنون.

أى و هو تحسنون، ثمّ قوله: «و فائده تقدير الخبر» مبتدأ خبره ظاهره، أى فائده تقدير الخبر، ثمّ جعله بمعنى الإنشاء ظاهره لفظا و معنى، ثمّ قوله: «إمّا لفظا» مع قوله: «إمّا معنى» تفصيل لذلك المحذوف.

أى أحسنوا.

أى المناسبه مع قوله: «لا تعبدون» ، فقوله: «تحسنون» يناسب قوله: «لا تعبدون» فى الخبريّه لفظا.

أى الخبر كلفظ «لا تعبدون» بمعنى النّهى أبلغ من التّصريح بالنّهى، أى لا تعبدوا، وجه الأبلغيّه أنّ المخاطب كأنّه يسارع إلى امتثال النّهى، فالمتكلّم يخبر عن المخاطب بأنّه سارع إلى الامتثال فى زمان الحال.

باعتبار أنّ المخاطب كأنّه (۱) سارع إلى الامتثال، فهو (۲) يخبر عنه، كما تقول: تذهب إلى فلان تقول له كذا، تريد الأمر، أى اذهب إلى فلان فقل له كذا، و هو (۳) أبلغ من الصّريح [أو]يقدّر من أوّل الأمر صريح الطّلب، على ما هو الظّاهر (۴) أى [و أحسنوا]بالوالدين إحسانا، فتكونان (۵) إنشائيّتين معنى، مع أنّ لفظه الأولى (۶) إخبار، و لفظه الثّانيه (۷) إنشاء، [و الجامع (۸) بينهما]أى بين الجملتين (۹) [يجب أن يكون باعتبار المسند إليهما (۱۰) و المسندين (۱۱) جميعا (۱۲)]أى باعتبار المسند إليه فى الجمله الأولى و المسند إليه فى الجمله الثّانيه، و كذا باعتبار المسند فى الجمله

أى كأنّ المخاطب سارع إلى الامتثال، فهذا هو النّكته فى إخراج الكلام لا على مقتضى الظّاهر فى هذه الصّوره.

أى فالمتكلّم هو اللّه تعالى فى الآيه المباركه «يخبر عنه» أى عن الامتثال، أى عن المخاطب بمسارعته عن امتثال المأمور به.

أى تذهب، أعنى الجمله الخبريّه أبلغ من صريح الأمر، أى من اذهب.

أى لأنّ الأصل فى الطّلب أن يكون بصيغته الصّريحه.

أى الجملتان، و هما لا تعبدون و أحسنوا إنشائيّتين معنى، و الصّواب: فتكونا إنشائيّتين معنى، لأنّه منصوب عطفا على «يقدّر» المنصوب عطفا على «يقدّر» السّابق، و نصب ما هو من الأفعال الخمسه بحذف النّون، اللهمّ إلّا أن يجعل مستأنفا، أى إذا تقرّر ذلك، فتكونان إنشائيّتين معنى.

أى و الحال أنّ لفظه الأولى، و هى «لا تعبدون» إخبار.

أى و هى قوله: «أحسنوا» إنشاء.

أى الجامع الّذى اعتبر فى مواضع الوصل بين الجملتين، و هو عباره عن الوصف الّذى يقتضى الجمع بينهما بحيث يكون مقرّبا لهما.

أى سواء كان لهما محلّ من الإعراب أم لا.

أى باعتبار الأمرين اللّذين أسند إليهما مسندهما فى الجملتين.

أى باعتبار الأمرين اللّذين أسندا إلى أمرين فى الجملتين.

أى لا باعتبار المسند إليهما فقطّ، و لا باعتبار المسندين فقطّ، و لا باعتبار المسند إليه

الأولى، و المسند فی الجمله الثّانیه [نحو: یشعر زید و یکتب]للمناسبه الظّاهره بین الشّعر و الکتابه (۱) و تقارنهما (۲) فی خیال أصحابهما [و یعطی]زید [و یمنع]لتضادّ الإعطاء و المنع (۳) ، هذا (۴) عند اتّحاد المسند إلیهما، و أمّا عند تغایرهما فلا بدّ من تناسبهما (۵) أیضا، و کما أشار إلیه بقوله: [و زید شاعر و عمرو کاتب، و زید طویل و عمرو

فی إحداهما، و المسند فی الأخری، و لا باعتبار عکس ذلک، و بالجمله لا باعتبار أحدهما فقطّ، بل باعتبار کلیهما، و فی هذا الکلام ردّ و تخطئه علی ما یفهم من ظاهر کلام السّکّاکی هنا حیث قال: «الجامع بین الجملتین إمّا عقلیّ، و هو أن یکون بین الجملتین اتّحاد فی تصوّر ما مثل الاتّحاد فی المخبر عنه، أو فی المخبر به، أو فی قید من قیودهما» فإنّه یفهم منه کفایه الجامع فی متصوّر واحد فردّه المصنّف بما فی المتن.

وجه المناسبه بین الشّعر و الکتابه أنّ کلاّ منهما تألیف کلام، غایه الأمر الشّعر تألیف کلام موزون و الکتابه تألیف کلام منثور، فبینهما تماثل من حیث المسندین، و اتّحاد من حیث المسند إلیهما. و الحاصل: إنّ بین «یشعر زید و یکتب» جامع باعتبار المسند إلیهما، و المسندین جمیعا.

أی تقارن الشّعر و الکتابه فی خیال أصحابهما، و هم الأدباء الّذین یمیّزون الجیّد من کلّ من النّظم و النّثر عن ردیئهما، و هذا جامع آخر غیر الأوّل، فإنّ التّقارن فی الخیال جامع خیالیّ، فیصحّ أن یکون بین الشّیئین جامعان، أحدهما خیالیّ، و الآخر عقلیّ.

فالجامع بینهما و همیّ لما سیأتی من أنّ التّضادّ أمر بسببه یحتال الوهم فی اجتماع الأمرین المتضادّین فی المفکّره، و الظّاهر أنّ المراد بالتّضادّ هو المعنی اللّغویّ، أی مطلق التّنافی، فلا یرد علیه أنّ التّقابل بین العطاء و المنع هو تقابل العدم و الملکه، هذا إن قلنا: بأنّ المنع هو عدم العطاء عمّن من شأنه العطاء، و أمّا إن قلنا: إنّه کفّ النّفس عن العطاء، فالتّقابل بینهما تقابل التّضادّ بحسب اصطلاحهم، لکونهما حینئذ أمرین وجودیّین، و کیف کان فالتّناسب حاصل لأجل التّضادّ.

أی ما ذکرنا من المثالین عند اتّحاد المسند إلیهما فی الجملتین، لأنّ الاتّحاد مناسبه، بل أتمّ مناسبه، لأنّه جامع عقلیّ.

أی من تناسب المسند إلیهما کتناسب المسندین، أی لا بدّ من جامع آخر، و هو

قصير لمناسبه بينهما]أى بين زيد و عمرو كالأخوّه، أو الصّداقه، أو العداوه، أو نحو ذلك (۱) ، و بالجمله (۲) يجب أن يكون أحدهما مناسبا للآخر و ملابسا (۳) له ملابسه لها (۴) نوع اختصاص بهما (۵) [بخلاف زيد شاعر و عمرو كاتب، بدونها]أى بدون المناسبه بين زيد و عمرو، فإنّه لا يصحّ (۶) و إن اتّحد المسندان، و لهذا (۷) حكموا بامتناع نحو: خفّى ضيّق، و خاتمى ضيّق،

المناسبه التّامّه و العلاقه الخاصّه بين زيد و عمرو فى المثال المذكور، و لا يكفى كونهما إنسانين أو قائمين أو قاعدين، و الحاصل إنّه إذا اتّحد المسند إليه فيهما، كما فى المثالين السّابقين لم يطلب جامع آخر غير ذلك الاتّحاد، بل ذلك الاتّحاد هو الجامع، و إن لم يتّحدا، فلا بدّ من مناسبه خاصّه كالأخوّه و الصّداقه مثلا، و لا تكفى المناسبه العامّه كالإنسانيّه مثلا.

أى كاشتراكهما فى زراعه أو تجاره أو اتّصافهما بعلم أو شجاعه أو أماره.

و قيل: إنّ هذا عطف على مقدّر، و التّقدير هذا كلام بالتّفصيل، و الكلام بالجمله، أى الإجمال، و قيل: إنّ التّقدير: أقول قولا متلبّسا بالجمله، أى بالإجمال، و المعنى أقول قولا مجملا.

قوله: «و ملابسا له» عطف تفسير لقوله: «مناسبا للآخر» .

أى للملابسه نوع اختصاص، فيكون قوله: «لها» صفه ملابسه.

أى بزيد و عمرو، فقوله: «نوع اختصاص» ، احتراز عن المناسبه العامّه مثل المشاركه فى الحيوانيّه و الإنسانيّه و نحوهما.

أى لا يصحّ العطف مع عدم المناسبه بين المسند إليهما فيهما، و إن كان بين المسندين فيهما مناسبه، بل و إن كانا متّحدين، نحو: زيد كاتب و عمرو كاتب.

أى لعدم المناسبه الخاصّه المشترطه عند تغاير المسند إليهما حكموا بامتناع نحو: «خفّى ضيّق و خاتمى ضيّق» ، وجه الامتناع و عدم صحّه العطف هو عدم مناسبه خاصّه بين المسند إليهما و هما الخفّ و الخاتم، و لا عبره بمناسبه كونهما معا ملبوسين لبعدها ما لم يوجد بينهما تقارن فى الخيال بأن يكون المقصود ذكر الأشياء المتّفقه فى الضّيق، فيصحّ العطف حينئذ، لأنّه يصير مثل قولك: هذا الأمر ضيّق، و هذا الأمر ضيّق، فيتّحد الطّرفان.

[و بخلاف زيد شاعر و عمرو طويل مطلقا (۱)]أی سواء كان بين زيد و عمرو مناسبه (۲) أو لم تكن (۳) ، لعدم (۴) تناسب الشّعر و طول القامه. [السّكّاكی]ذكر (۵) أنّه يجب أن يكون بين الجملتين (۶) ما يجمعهما عند (۷) القوّه المفكّره جمعا من جهه العقل، و هو الجامع العقلیّ

أی لا يصحّ فيه العطف مطلقا.

أی كالأخوّه و الصّداقه و العداوه.

أی و إن لم تكن بينهما مناسبه خاصّه.

أی قوله: «لعدم تناسب الشّعر و طول القامه» ، علّه لعدم صحّه العطف مطلقا، و حاصل الكلام فی هذا المقام أنّه علی فرض وجود المناسبه بين زيد و عمرو لا يصحّ العطف، فإنّ المناسبه مفقوده بين المسندين، أعنی الشّعر و طول القامه، فالمناسبه معدومه، إمّا من جهه واحده، أو من جهتين، و لذا لا يصحّ العطف مطلقا.

أی و حاصل ما ذكره السّكّاكی أنّه قسّم الجامع إلی عقلیّ و وهمیّ و خيالیّ، و نقل المصنّف كلامه مغيّرا لعبارته قصدا لاختصارها و إصلاحها، فأفسد بدل الإصلاح، و ذلك سيظهر لك بعد الفراغ من شرح كلام المصنّف.

أی من حيث أجزائهما لا من حيث ذاتهما، كما هو ظاهره.

أی فی القوّه المفكّره، فالعنديّه عنديّه مجازيّه بمعنی فی.

و كيف كان فتوضيح الجامع فی المقام يحتاج إلی بسط الكلام، فنقول: إنّ الفلاسفه عرّفوا النّفس فی الطّبيعيّات بأنّها كمال أوّل لجسم طبيعیّ آلیّ، و مرادهم بالكمال الأوّل ما يكمل النّوع فی ذاته، فتخرج به الكمالات الثّانيه كالعلم مثلا، حيث يكون من توابع الكمال الأوّل، و خرج بقيد لجسم كمال المجرّدات من فصولها المنوّعه، و خرج بقيد الطّبيعیّ الكمال الحاصل للجسم الصّناعیّ مثل صوره السّرير، فإنّها كمال أوّل له، و مرادهم بالآلی فی قولهم: «آلیّ» هو كون الكمال له آلات، أی القوی الظّاهريّه و الباطنيّه، ثمّ قسّموا النّفس إلی سماويّه و أرضيّه، و قسّموا الثّانيه إلی النّباتيّه و الحيوانيّه و النّطقيّه، و أثبتوا للحيوانيّه قوی ظاهريّه و باطنيّه، و الأولی خمسه أقسام: الباصره، و السّامعه، و الشّامّه، و الذّائقه، و اللاّمسه.

و عرّفوا الباصره: بأنّها قوّه مودعه فی ملتقی العصبتين المجوّفتين اللّتين تنبتان من غور

البطنين المقدّمين من الدّماغ يتيامن النّابت منهما يسارا و بالعكس، أى و يتياسر النّابت منهما يمينا، حتّى يلتقيا على تقاطع صلبىّ، ثمّ يمتدّ النّابت يمينا إلى الحدقه اليمنى، و النّابت يسارا إلى الحدقه اليسرى تدرك الأضواء و الألوان أوّلا و بالذّات، و سائر المبصرات ثانيا و بالعرض.

و عرّفوا السّامعه: بأنّها قوّه مودعه فى العصب المفروش على سطح باطن الصّماخ تدرك الأصوات بسبب تموّج الهواء الحاصل بالقرع و القلع العنيفين.

و عرّفوا الشّامّه: بأنّها قوّه مودعه فى العصبتين الزّائدتين النّابتتين فى مقدّم الدّماغ الشّبيهتين بحلمتى الثّدى تدرك الرّوائح بوصول الهواء المتكيّف بالرّوائح إليها.

و عرّفوا الذّائقه: بأنّها قوّه منبثّه فى العصب المفروش على جرم اللّسان تدرك الطّعوم بواسطه الرّطوبه اللّعابيّه.

و عرّفوا اللاّمسه: بأنّها قوّه تدرك الملموسات ساريه بمعونه الأعصاب فى جلد البدن كلّه و لحمه، إلاّ ما يكون عدم الإحساس أنفع بحاله، كباطن القدم، و كالوجه فى حالتىّ الحرّ و البرد مثلا، و العظام لا لمس لها، فإنّها دعائم البدن، فلو أحسّت لتألّمت بالاصطكاكات، هذا تمام الكلام فى القوى الظّاهريّه.

و أمّا الثّانيه أعنى القوى الباطنيّه فهى أيضا على خمسه أقسام: الحسّ المشترك، الخيال، القوّه الوهميّه، القوّه الحافظه، المتخيّله.

و أمّا الحسّ المشترك: فهى القوّه الّتى ترتسم فيها صور الجزئيّات المحسوسه المدركه بالحواسّ الخمس.

و أمّا الخيال: فهو يحفظ الصّور المرتسمه فى الحسّ المشترك، فهو كالخزانه له، و به يعرف من يرى، ثمّ يغيب، ثمّ يحضر، و لو لا هذه القوّه لامتنعت معرفته و اختلّ النّظام.

و أمّا القوّه الوهميّه: فهى الّتى تدرك المعانى الجزئيّه، كالعداوه الّتى تدركها الشّاه من الذّئب، و المحبّه الّتى يدركها الولد من أمّه.

و أمّا القوّه الحافظه: فهى الحافظه للمعانى الّتى يدركها الوهميّه، فتكون كالخزانه للقوّه الوهميّه، و نسبتها إلى الوهميّه نسبه الخيال إلى الحسّ المشترك.

و أمّا المتخيّله: فهى القوّه الّتى تتصرّف فى الصّور المحسوسه، و المعانى الجزئيّه بالتّركيب

أو من جهه الـوهم (١) و هو الجـامع الوهمىّ، أو من جهه الخيـال (٢) و هو الجـامع الخيالىّ (٣) و المراد (۴) بالعقل القوّه العاقله المدركه للكلّيّات،

و التّفصيل، مثل إنسان ذى الرّأسين، أو ذى مائه رأس، و إنسان عديم الرّأس، أو حيوان نصفه إنسان و نصفه فرس، أو بقر أو شاه، و تسمّى هذه القوّه مفكّره، إذا استعملها العقل، و متخيّله إذا استعملها الوهم.

عطف على قوله: «من جهه العقل» فالجامع الوهمىّ عباره عن أمر يجمع بين الشّيئين فى القوّه المفكّره جمعا ناشئا من جهه الوهم، و ذلك بأن يتخيّل بسبب ذلك الجامع على جمعهما فى المفكّره، و ذلك كشبه التّماثل و التّضادّ على ما يأتى، و ليس المراد بالجامع الوهمىّ ما يدرك بالوهم من المعانى الجزئيّه الموجوده فى المحسوسات على ما يأتى.

عطف على قوله: «من جهه العقل» فالجامع الخيالىّ عباره عن أمر يجمع بين الشّيئين فى القوّه المفكّره جمعا ناشئا من جهه الخيال، و ذلك بأن يتخيّل الخيال بسبب ذلك الأمر على الجمع بينهما فى القوّه المفكّره، و ليس المراد بالجامع الخيالىّ ما يجتمع فى الخيال من صور المحسوسات على ما يأتى.

لم يجر هنا على سنن ما قبله، حيث نسب الجامع سابقا للقوّه المدركه، و هى الواهمه لا لخزنتها، و هى الحافظه، و هنا نسبه لخزانه القوّه المدركه، هى الحسّ المشترك، لأنّ الخيال خزانه للحسّ المشترك، كما يأتى، فالحقّ أن يقال: و هو الجامع الحسّى، و لعلّ ذلك لئلاّ يتوهّم أنّ المراد الحسّ الظّاهر كالسّمع و البصر و الشّمّ و الذّوق و اللّمس.

هذا شروع فى بيان القوى الباطنيّه المدركه، كما زعم الحكماء، و هى أربعه القوّه الواهمه، و القوّه العقليّه و قوّه الحسّ المشترك، و القوّه المفكّره، و تفصيل الكلام فى المقام أنّ الفلاسفه أثبتوا للنّفس النّاطقه مضافا إلى القوى الظّاهريّه الخمس الحواسّ الباطنيّه السّبع، و هى القوّه العاقله و خزانتها، و الوهميّه و خزانتها، و الحسّ المشترك و خزانته، و المتصرّفه.

و عرّفوا القوّه العاقله: بأنّها قوّه قائمه بالنّفس تدرك بالذّات الكلّيّات و الجزئيّات المجرّده عن عوارض المادّه المعروضه للصّور، و عن الأبعاد كالطّول و العرض و العمق، و ذلك لأنّها مجرّده فلا يقوم بها إلاّ المجرّد، و زعموا أن لتلك القوّه خزانه، و هى العقل الفيّاض المدبّر لفلك القمر لما بينهما من الارتباط، فإذا كنت ذاكرا لمعنى الإنسان كان ذلك إدراكا للقوّه العاقله، فإذا

غفلت عنه كان مخزونا فى العقل الفيّاض. و وجه تسميته بالفيّاض:

أنّهم يقولون: إنّ ذلك العقل هو المفيض للكون و الفساد على جميع ما فوق كره الأرض من الحيوانات و النّباتات و المعادن.

و قسّموا القوّه العاقله: إلى العمّاله و العلاّمه، و عرّفوا الأولى بأنّها قوّه يعرف بها ما شأنه أن يفعله الإنسان بإرادته، و عرّفوا الثّانيه بأنّها قوّه يعرف بها ما شأنه أن يعلمه الإنسان، و ذكروا لكلّ من العقل النّظرى و العقل العملى أربع مراتب.

فقالوا: إنّ الأوّل:

إمّا استعداد محض، و إمّا استعداد اكتساب، و إمّا استعداد استحضار، و إمّا كمال، و الأوّل كالقوّه الكائنه للطّفل الخاليّه عن جميع المدركات، و سمّوها بالعقل الهيولانى تشبيها بالهيولى الخاليّه عن كافّه الصّور الجسميّه.

و الثّانى:

كالقوّه الكائنه لمن أدرك البديهيّات ليتمكّن من إدراك النّظريّات بواسطتها و سمّوها بالعقل بالملكه، و المراد بها ما يقابل العدم، لأنّ العقل يتلبّس فى هذه المرتبه بالوجوديّات الّتى هى البديهيّات السّتّ، و أمّا العقل الهيولانى فهو قوّه محضه خاليه عن جميع الوجوديّات فبينهما تقابل العدم و الملكه.

و الثّالث:

كالقوّه الكائنه لمن اكتسب النّظريّات من البديهيّات، و هى مخزونه فى العقل الفعّال، و بتلك القوّه يتمكّن من استحضارها من شاء بمجرّد الالتفات من دون نظر جديد، و سمّوها بالعقل بالفعل.

و الرّابع:

كالقوّه الكائنه لمن يكون جميع العلوم مستحضرا عنده، و سمّوها بالعقل المستفاد.

هذا تمام الكلام فى مراتب العقل النّظرى، و أمّا مراتب العقل العملىّ فهى: تجليه، و تخليه، و تحليه، و فناء.

أمّا التّجليه: فهى تهذيب الظّاهر باستعمال الشّرائع النّبويّه و النّواميس الإلهيّه به، أى بالعقل

العملیّ.

و أمّا التّخلیه: فهی تهذیب الباطن بالعقل العملی عن سوء الأخلاق کالبخل و الحسد، و نحوهما من الملکات الرّذیله.

و أمّا التّحلیه: فهی تزیین الباطن بعد تخلیته من الرّذائل بالفضائل و الملکات الشّریفه.

و أمّا الفناء: فهو مشاهده السّالک بالعقل العملی، کلّ ذی ظهور مستهلکا بنور اللّه، و هذه المرتبه لها مراتب ثلاث: المحو و الطّمس و المحق.

أمّا المحو: فهو أن یشاهد السّالک کلّ الأفعال فانیه فی فعله سبحانه و تعالی.

و أمّا الطّمس: فهو أن یشاهد السّالک کلّ الصّفات فانیه فی وصفه تعالی.

و أمّا المحقّ: فهو أن یشاهد کلّ الوجودات فانیه فی وجوده سبحانه و تعالی.

هذا تمام الکلام فی القوّه العاقله.

و أمّا الوهمیّه: فهی القوّه المدرکه للمعانی الجزئیّه الموجوده بشرط أن تکون تلک المدرکات الجزئیّه لا تتأتّی إلی مدرکها من طرق الحواسّ، و ذلک کإدراک صداقه زید، و عداوه بکر، و إدراک الشّاه، و إیذاء الذّئب مثلا، و محلّ تلک القوّه أوّل التّجویف الآخر من الدّماغ من جهه القفا، و ذلک لأنّهم یقولون: إنّ فی الدّماغ تجاویف، أی بطونا ثلاثه: إحداها فی مقدّم الدّماغ، و أخری فی مؤخّره، و ثالثه فی وسطه، فیزعمون أنّ الوهم قائم بأوّل التّجویف الآخر، و لتلک القوّه الواهمه خزانه تسمّی الذّاکره و الحافظه قائمه بمؤخّر تجویف الوهم، فإذا أدرکت محبّه زید، و عداوه عمرو، کان ذلک الإدراک بالقوّه الواهمه، فإذا غفلت عن ذلک کان مخزونا فی خزانتها، و هی الحافظه، فترجع تلک القوّه إلیها عند المراجعه.

و أمّا الحسّ المشترک: فهو القوّه الّتی تتأدّی، أی تصل إلی الصّور المحسوسه الجزئیّه من الحواسّ الظّاهره، فتدرکها و هی قائمه بأوّل التّجویف الأوّل من الدّماغ من جهه الجبهه، و یعنون بالصّور المدرکه بهذه القوّه ما یمکن إدراکه بالحواسّ الظّاهره، و لو کان مسموعا کصوره زید المدرکه بالبصر، و کرائحه هذا الشّیء المدرکه بالشّمّ، و کحسن هذا الصّوت، أو قبحه المدرک بالسّمع، و حلاوه هذا العسل المدرکه بالذّوق، و نعومه هذا الحریر المدرکه باللّمس، و یعنون بالمعانیّ الجزئیّه المدرکه للوهم ما لا یمکن إدراکه بالحواسّ الظّاهره

کالمحبّه و العداوه و الإیذاء، و خزانه الحسّ المشترک الخیال، و هو قوّه قائمه بآخر تجویف الحسّ المشترک تبقى فیه تلک الصّور بعد غیبتها عن الحسّ المشترک، فإذا نظرت لزید أدرکت صورته بالبصر، و تتأدّى تلک الصّوره للحسّ المشترک، فیدرکها، فإذا غفلت عنها کانت مخزونه فی الخیال، لیرجع الحسّ إلیها عند مراجعتها، و کذا یقال: فیما إذا ذقت عسلا مثلا، أو لمست شیئا أو سمعت صوتا، فالحواسّ الظّاهره کالطّریق الموصل إلیه.

و أمّا المفکّره: فهی قوّه فی التّجویف المتوسّط بین الخزانتین تتصرّف فی الصّور الخیالیّه، و فی المعانی الجزئیّه الوهمیّه، و فی المعانی الکلّیّه العقلیّه، و هی دائما لا تسکن یقظه و لا مناما، و إذا حکمت بین تلک الصّور و تلک المعانی، فإن کان حکمها بواسطه العقل، کان ذلک الحکم صوابا فی الغالب، و ذلک بأن کان تصرّفها فی الأمور الکلّیّه، و إن کان حکمها بواسطه الوهم بأن کان تصرّفها فی معان جزئیّه، أو بواسطه الخیال، بأن کان تصرّفها فی صور جزئیّه، کان ذلک الحکم کاذبا فی الغالب.

فالأوّل: أی بأن کان حکمها بواسطه العقل، کالحکم على زید بأنّه إنسان.

و الثّانی: أی بأن کان حکمها بواسطه الوهم، کالحکم على أنّ زیدا عدوّه.

و الثّالث: أی بأن کان حکمها بواسطه الخیال کالحکم باستقرار رأس الحمار على جثّه الإنسان، و کالحکم على الحبل بأنّه ثعبان، و هی إنّما تسمّى مفکّره فی الحقیقه، إذا تصرّفت بواسطه العقل، بأن کان تصرّفها فی معان کلّیّه، أو تصرّفت بواسطه العقل و الوهم معا بأن کان تصرّفها فی معان کلّیّه و جزئیّه، و أمّا إن تصرّفت بواسطه الوهم وحده بأن کان تصرّفها فی معان جزئیّه، أو بواسطه الخیال وحده، بأن کان تصرّفها فی صور جزئیّه أو بواسطتها خصّت باسم المتخیّله أو المتوهّمه، و إنّما قیّدنا إدراک القوّه العاقله بقولنا بالذّات، أی إنّها قوّه قائمه بالنّفس تدرک بالذّات الکلّیّات لأنّها تدرک المعانی الجزئیّه بواسطه الوهم، و تدرک أیضا الصّور الجزئیّه بواسطه الحسّ المشترک.

و الحسّ یدرک المعانی الجزئیّه بواسطه الوهم، و هو یدرک الصّور الجزئیّه بواسطه الحسّ المشترک، فإنّ القوى الباطنیّه کالمرائی المتقابله یرتسم فی کلّ واحده منها ما یرتسم فی الأخرى.

و بالوهم (۱) القوّه المـدرکه للمعانی الجزئیّه الموجوده فی المحسوسات من غیر أن تتأدّی (۲) إلیها من طرق الحواسّ، کإدراک (۳) الشّاه معنی فی الذّئب. و بالخیال (۴) القوّه الّتی تجتمع فیها صور المحسوسات، و تبقی فیها بعد غیبوبتها

و الحاصل: إنّ فی الباطن سبعه أمور: القوّه العاقله، و خزانتها، و الوهمیّه، و خزانتها، و الحسّ المشترک، و خزانته، و المفکّره.

و بهـذه السّبعه ینظّم أمر الإدراک، و ذلـک لأنّ المفهـوم المـدرک إمّا کلّیّ أو جزئیّ، و الجزئیّ إمّا صـور و هی المحسوسه بالحواسّ الخمس الظّاهره، و إمّا معان و لکلّ واحد من الأقسام الثّلاثه مدرک و حافظ، فمدرک الکلّی هو العقل و حافظه المبدأ الفیّاض، و مـدرک الصّور هو الحسّ المشترک و حافظها هو الخیال، و مـدرک المعانی هو الوهم و حافظها هو الذّاکره، و لا بدّ من قوّه أخری متصرّفه و تسمّی مفکّره و متخیّله.

أی المراد بالوهم هی القوّه المـدرکه للمعانی الجزئیّه مثل العـداوه و الصّداقه من زیـد، و مثل إدراک الشّاه الإیذاء و العداوه فی الذّئب، فالعداوه الّتی فی الذّئب معنی جزئیّ تدرکها الشّاه بالواهمه.

أی من غیر أن تصل إلی تلک المعانی من طرق الحواسّ، و هـذه زیاده توضیح، لأنّ المعانی عباره عمّا یقابل الصّور، و المتأدّی بـالحواسّ هـو الصّور، فالمسـموعات و المشـمومات و المـذوقات و الملموسـات داخله فی الصّور لا فی المعـانی، و لیس المراد بالصّور خصوص المبصرات، و بالمعانی ما عداها، حتّی یدخل فیها ما ذکر.

أی کالقوّه الّتی تـدرک بها الشّاه معنی فی الـذّئب، و هو الإیـذاء و العداوه، فالعداوه الّتی تدرکها الشّاه بالواهمه معنی جزئیّ، لم یتأدّ إلیها من حاسّه ظاهره لا من السّمع، و لا من البصر، و لا من الشّمّ، و لا من الذّوق، و لا من اللّمس. ثمّ قوله: «کإدراک الشّاه» ، إشاره إلی أنّ الوهم لیس مختصّا بذی العقل.

أی المراد بجـامع الخیـال هی القوّه التی تجتمع فیهـا صور المحسوسات، و تبقی صور المحسوسات فی القوّه الخیالیّه، فهی خزانه للحسّ المشترک، و لیست مدرکه.

نعم، متی التفت الحسّ المشترک إلی تلک الصّور بعد غیبتها عنه وجدها حاصله فی

عن الحسّ المشترک، و هو (۱) القوّه الّتی تتأدّی إلیها صور المحسوسات من طرق الحواسّ (۲) الظّاهره، و بالمفکّره (۳) القوّه الّتی من شانها التّفصیل (۴) و التّرکیب (۵) بین الصّور المأخوذه من الحسّ المشترک،

الخیال الّذی هو خزانته، فالحسّ المشترک هو المدرک للصّور، و الخیال قوّه ترسم فیه تلک الصّور، فهو خزانه له.

أی الحسّ المشترک القوّه الّتی تتأدّی، أی تصل إلیها صور المحسوسات من طرق الحواسّ الظّاهره، فهو کحوض یصبّ فیه من أنابیب خمسه، هی الحواس الخمس، أی السّمع و البصر و الشّمّ و الذّوق و اللّمس.

إضافه طرق إلی الحواسّ بیانیّه، و قد عرفت تعریف الحواسّ الظّاهره مفصّلا.

أی المراد بالمفکّره، أی المتصرّفه، و کان علیه أن یقول: و بالمتصرّفه، لأنّها هی الّتی تنقسم إلی المفکّره و المتخیّله.

أی التّفریق بقرینه التّرکیب، أی تفصیل بعض الصّور و المعانی عن بعض، کصوره إنسان عدیم الرّأس و تصوّر صداقه زید خالیا عن محبّه.

أی ترکیب الصّوره بالصّوره، کما فی قولک: صاحب هذا اللّون المخصوص له هذا الطّعم المخصوص، و ترکیب هذا المعنی بالمعنی، کما فی قولک: ما له هذه العداوه له هذا النّفره، و ترکیب الصّور بالمعنی، کما فی قولک: صاحب هذه الصّداقه له هذا اللّون.

و تفصیل الکلام فی المقام: إنّ شأن تلک القوّه ترکیب الصّور المحسوسه الّتی تأخذها من الحسّ المشترک، و ترکیب بعضها مع بعض، کترکیب رأس الحمار علی جثّه الإنسان، و إثبات إنسان له جناحان، أو رأسان، و شأنها أیضا ترکیب المعانی الّتی تأخذها من الوهم مع الصّور الّتی تأخذها من الحسّ المشترک، بأن تثبت تلک المعانی لتلک الصّور، و لو علی وجه لا یصحّ، کإثبات العداوه للحمار، و العشق للحجر، و شأنها أیضا تفصیل الصّور عن المعانی بنفیها عنها، و تفصیل الصّور بعضها عن بعض، و مثال تفصیل الصّور بعضها عن بعض، و لو علی وجه لا یصحّ، کتفصیل أجزاء الإنسان عنه حتّی یکون إنسانا بلا ید، و لا رجل و لا ـ رأس، و مثال تفصیل المعانی عن الصّور بنفیها عنها، کنفی الجمود عن الحجر، و نفی المائعیّه عن الماء، و من أجل ذلک تخترع أمورا لا حقیقه لها، حتّی أنّها تصوّر المعنی بصوره

و المعانى المدركه بالوهم (١) بعضها (٢) مع بعض، و نعنى بالصّور (٣) ما يمكن إدراكه بإحدى الحواسّ الظّاهره، و بالمعانى ما لا يمكن إدراكه بها (۴) . فقال (۵) السّكّاكى الجامع بين الجملتين إمّا عقلىّ، و هو أن يكون بين الجملتين

الجسم، و الجسم بصوره المعنى، فإن اخترعت تلك الأمور بواسطه صور مدركه بالحسّ المشترك، سمّى ما اخترعته خياليّا، كاختراعها أعلاما ياقوتيّه منشوره على رماح زبرجديّه، و إن اخترعتها، ممّا ليس مدركا بالحسّ سمّى ما اخترعته وهميّا، و ذلك كما إذا سمع إنسان قول القائل: الغول شيء يهلك، فيصوّره بصوره مخترعه بخصوصها مركّبه من أنياب مخترعه بخصوصها أيضا.

المناسب لما قبله أن يقول: و المعانى الّتى تأخذها من الوهم، حتّى يتحقّق التّناسب بين المعانى و الصّور، حيث قال فيما قبله الصّور المأخوذه من الحسّ المشترك، لأنّ كلاّ من الحسّ المشترك و الوهم قوّه مدركه لا حافظه، و إن كان الأوّل مدركا للصّور المحسوسه الواصله إليها من طرق الحواسّ الظّاهره، و الثّانى مدركا للمعانى الجزئيّه الموجوده فى المحسوسات من غير أن تتأدّى إليها من طرق الحواسّ، و يظهر من بعض أنّ المعانى الجزئيّه من الوهم و الحفظ من المفكّره، أى الحافظه فهى خزانته.

أى بعض الصّور مع بعض، فيكون بعضها بدلا من الصّور، أى شأن القوّه المفكّره تركيب الصّور و المعانى، أى بعضها مع بعض، كإثبات إنسان له جناحان أو رأسان، كما تقدّم تفصيل ذلك.

أى الصّور المدركه بالحسّ المشترك.

أى بإحدى الحواسّ الظّاهره، أى المراد بالمعانى ما لا يمكن إدراكه بإحدى الحواسّ.

لا يقال: يدخل فى هذا المعانى الكلّيّه المدركه بالعقل.

لأنّا نقول: إنّ ما واقعه على معان جزئيّه، لأنّ المعانى المدركه بالوهم الّتى الكلام فيها لا تكون إلاّ جزئيّه.

[تقسيم الجامع عند السّكّاكى إلى عقلىّ و وهمىّ و خيالىّ]

@

[تقسيم الجامع عند السّكّاكى إلى عقلىّ و وهمىّ و خيالىّ]

اشاره

عطف على قوله سابقا: «ذكر» ، و قوله هنا: «السّكّاكى» إظهار فى محلّ إضمار لبعد العهد بكثره الفصل.

ص :١٣٣

اتّحاد فى تصوّر ما، مثل الاتّحاد (١) فى المخبر عنه (٢) أو فى المخبر به (٣) أو فى قيد من قيودهما (۴) ، و هذا (۵) ظاهر فى أنّ المراد بـالتّصوّر الأـمر المتصوّر، و لمّا كان مقرّرا (۶) أنّه لاـ يكفى فى عطف الجملـتين وجود الجـامع بين مفردين من مفرداتهما باعتراف السّكّاكى أيضا غيّر المصنّف عباره السّكّاكى (٧)

و يفهم من هـذا الكلاـم أنّ الاتّحـاد فى واحـد من المخـبر عنه، أو المخبر به، أو قيـد من قيودهمـا كـاف للجمع بين الجملتين، و فساده واضح، و هذا اعتراض أشار إليه الشّارح بقوله: «و لمّا كان مقرّرا» و سـيجيب عنه الشّارح بما حاصـله من أنّ كلامه هنا فى بيان الجامع فى الجمله، لا فى بيان القدر الكافى بين الجملتين، لأنّه ذكره فى موضع آخر.

أى المبتدأ، نحو: زيد كاتب و زيد شاعر، أو فلان يصلّى و يخشع.

أى الخبر، نحو: زيـد كـاتب و عمرو كاتب، و لو عبّر بالمسـند إليه و المسـند-بـدل المخبر عنه و المخبر به-لكان أولى لأجل أن يشمل الجمل الإنشائيه.

أى من قيود المسند إليه و المسند مثاله فى قيد المسند إليه نحو: زيد الرّاكب قائم و عمرو الرّاكب ضارب، و مثاله فى قيد المسند نحو: زيد أكل راكبا، و عمرو ضرب راكبا.

أى قول السّكّاكى: «مثل الاتّحاد» ظاهر فى أنّ المراد بالتّصوّر الأمر المتصوّر، لأنّ المخبر عنه و المخبر به، و قيدهما أمور متصوّره لا أنّها تصوّرات، و لا بأس فى إطلاق التّصوّر على المتصوّر، إذ كثيرا ما تطلق التّصوّرات و التّصديقات على المعلومات التّصوريّه و التّصديقيّه.

قوله: «مقرّرا» خبر كان مقدّما، و قوله: أنّه لا يكفى اسـمها، و معنى العباره أنّه كان مقرّرا عند البلغاء عدم كفايه وجود الجامع بين مفردين من مفردات الجملتين فى عطفهما، و باعتراف السّكّاكى أيضا، مع أنّ عبارته السّابقه تؤذن و تشعر بالكفايه غيّر المصنّف عباره السّكّاكى.

مرادا به الإـدراك لاـ المتصوّر، لأـنّ تصوّر المنكّر نكره فى سياق الإثبـات، فلا يصـدق إلّا على فرد، فيقتضـى كفايه الاتّحاد فى متصوّر واحـد، فعـدل عنه للمعرّف ليفيد أنّ الجامع الاتّحاد فى جنس المتصوّر، فيصدق بتصوّر المسـندين و المسـند إليهما، و لا يكفى تصوّر واحد.

قـوله: «غيّر المصـنّف عبـاره السّـكّاكى» جـواب لمّـا فى قوله: «لمّـا كـان مقرّرا» أى غيّرهـا للإصـلاح لمـا فيهـا من إيهـام خلاـف المقصود، فأبـدل الجملـتين بالشّيئين الشّـاملين للرّكنين بجعـل أل فى الشّيئين للعموم بمعنى أنّ كـلّ شـيئين من الجملـتين يجب الجامع بينهما، فيقتضى ذلك وجوب وجود الجامع بين كلّ ركنين، و أبدل تصوّر المنكّر بالتّصوّر المعرّف

فقال: [الجامع بين الشّيئين (۱) إمّا عقليّ]و هو (۲) أمر بسببه يقتضى العقل اجتماعهما (۳) فى المفكّره، و ذلک (۴) [بأن يكون بينهما اتّحاد فى التّصوّر (۵)

و الحاصل إنّ المصنّف إنّما عدل عن الجملتين إلى الشّيئين، لأنّ الجامع يجب فى المفردات أيضا، فنبّه على أنّ ما ذكره لا يخصّ الجملتين، و عدل عن تصوّر إلى التّصوّر، لأنّ المتبادر منه كفايه الاتّحاد فى متصوّر واحد، فعدل للمعرّف ليفيد أنّ الجامع الاتّحاد فى جنس المتصوّر، و لا يكفى الاتّحاد فى متصوّر واحد.

أى بين كلّ شيئين من الجملتين، فأل للاستغراق، فيستفاد منه اشتراط وجود الجامع بين كلّ ركنين من أركانهما.

أى الجامع العقليّ أمر، أى كالاتّحاد فى التّصوّر و التّماثل.

أى اجتماع الشّيئين، أى اجتماع معناهما فى المفكّره، و هى الآخذه من الوهم و الحسّ المشترک لتتصرّف فى ذلک المأخوذ منهما بالتّركيب فيه، و الحلّ على وجه الصّحّه أو البطلان، كما مرّ و أنت خبير بأنّ الّذى أوجب الجمع عند المفكّره، و هو قوّه العقل المدركه بسبب الاتّحاد أو التّماثل مثلا، فلذا يسمّى كلّ منهما جامعا عقليّا.

و الحاصل: إنّ القوّه العاقله هى الّتى تجمع بين الشّيئين فى المفكّره بسبب هذا الأمر، فتتصرّف فيهما المفكّره حينئذ بما تتصرّف به، و على هذا فتسميه الاتّحاد فى التّصوّر مثلا جامعا عقليّا لكونه سببا فى جمع العقل بين الشّيئين، فعلم من هذا أنّ الجامع العقليّ هو السّبب فى جمع العقليّ، سواء كان مدركا بالعقل لكونه كلّيّا أو مضافا لكلّى أو مدركا بالوهم، بأن كان جزئيّا لكونه مضافا لجزئيّ، و ليس المراد بالجامع العقليّ ما كان مدركا بالعقل.

[تفصيل الجامع العقليّ]

@

[تفصيل الجامع العقليّ]

أى الجامع العقليّ «بأن يكون» أى يتحقّق بوجود الاتّحاد أو التّماثل بينهما من تحقّق الجنس فى النّوع، كما يقال: يوجد الحيوان بوجود الإنسان.

أى عند تصوّر العقل لهما، و ذلک إذا كان الثّانى هو الأوّل نحو: زيد كاتب و هو شاعر، و لا يضرّ اختلاف الجامع، فإنّه فى المسند إليه عقليّ، و فى المسندين خياليّ، و هو تقارن الشّعر و الكتابه، و المراد بالتّصوّر هو التّصوّر المفرد الواقع فى الجملتين، أى فى تصوّر المسند إليه أو المسند أو قيد من قيودهما، كالصّفه أو الحال أو التّمييز أو الظّرف أو غيرها.

ص: ۱۳۵

أو تماثل (۱) فإنّ العقل بتجريده (۲) المثلين عن التّشخّص فى الخارج يرفع التّعدّد]بينهما، فيصيران (۳) متّحدين.

أى أو يكون بينهما تماثل، و ذلک بأن يتّفقا فى الحقيقه، و يختلفا فى العوارض، فمثال ما إذا كان بينهما تماثل فى المسند إليه، كأن يقال: زيد كاتب، و عمرو شاعر، فبين زيد و عمرو تماثل فى الحقيقه الإنسانيّه، فكأنّه قيل: الإنسان كاتب، و الإنسان شاعر، و مثال التّماثل فى المسند نحو زيد أب لبكر، و عمرو أب لخالد، فأبوّه زيد و أبوّه عمرو حقيقتهما واحده، و إن اختلفتا بالشّخص، فإذا جرّدتا عن الإضافه المشخّصه صارتا شيئا واحدا.

أى قوله: «فإنّ العقل. . .» تعليل لكون التّماثل ما يقتضى بسبب العقل جمعهما فى المفكّره، و بيان لوجه كون التّماثل جامعا عقليّا، و هو فى الحقيقه جواب عمّا يقال: إنّ إدراک العقل منحصر فى الكلّيّات، و إنّ المتماثلين قد يكونان من الجزئيّات الجسمانيّه، و العقل لا يدرک الجزئيّات الجسمانيّه، لأنّ العقل مجرّد عن المادّه و الجزئيّات الجسمانيّه ليست مجرّده عنها، فلا تناسب العقل المجرّد، و الّذى يناسبه إنّما هو الكلّىّ و الجزئىّ المجرّد، و حيث كان الجزئىّ الجسمانى لا يدركه العقل، فكيف يجمع بينهما فى المفكّره.

و حاصل جواب المصنّف: إنّ العقل يدركهما بعد تجريدهما عن المشخّصات.

و قوله: بتجريد، مصدر مضاف لفاعله، و هو متعلّق ب «يرفع» و الباء سببيّه، و المراد بتجريد العقل للمثلين عن المشخّصات عدم ملاحظته لتلک المشخّصات الّتى فيها قوله: «عن التّشخّص» أى عن الصّفه المشخّصه أى المميّز لهما فى الخارج الّتى بها يباين أحدهما الآخر من طول و عرض و لون، قوله: «يرفع التّعدّد. . .» أى يرفع العقل التّعدّد الحاصل بين المثلين كزيد و عمرو، و هذه الجمله خبر إنّ فى قوله: «فإنّ العقل» ، أى فإنّ العقل يرفع التّعدّد الحاصل بين المثلين بتجريد العقل لهما عن المشخّصات الخارجيّه.

أى فيصير المثلان متّحدين فى الذّهن، كالحيوان النّاطق حيث يصيران شيئا واحدا عند المفكّره.

ص :۱۳۶

و ذلك (۱) لأنّ العقل يجرّد الجزئیّ (۲) الحقیقیّ عن عوارضه المشخّصه الخارجیّه (۳) ، و ینتزع منه المعنی الکلّی (۴) فیدرکه علی (۵) ما تقرّر فی موضعه. و إنّما قال (۶) فی الخارج، لأنّه (۷) لا یجرّده (۸)

أی رفع التّعدّد حاصل بالتّجرید المذکور، لأنّ العقل باعتبار کونه مجرّدا لا یدرک بذاته الجزئیّ من حیث هو جزئیّ، بل یجرّده عن العوارض الشّخصیّه فی الخارج، و ینتزع منه المعنی الکلّی، فیدرکه، فمثل زید کاتب، و عمرو شاعر، إذا جرّد کلّ منهما عن المشخّصات الخارجیّه صارا متّحدین، فیکون حضور أحدهما فی المفکّره حضور الآخر، فنحو: زید کاتب و عمرو شاعر، یقومان مقام قولک: الإنسان کاتب و الإنسان شاعر، فعلم من هذا أنّ الاتّحاد جامع، سواء کان حقیقیّا أو حکمیّا.

المراد به الجزئیّ الجسمانیّ، و هو ما یمنع نفس تصوّره من وقوع الشّرکه فیه.

لا یقال: إنّ تجرید العقل للجزئیّ المذکور لا یکون إلاّ بعد إدراکه و العقل لا یدرکه، لأنّه إنّما یدرک الکلّی أو الجزئیّ المجرّد، و حینئذ فلا یمکن أن یجرّد الجزئیّ الحقیقیّ، إذ فیه تجرید الشّیء قبل إدراکه.

فإنّه یقال: إنّ المنفیّ عن العقل إدراکه للجزئیّ المذکور بالذّات، و هذا لا ینافی إدراکه و استشعاره له بالواسطه، أی بواسطه الحسّ بأن یقال: إنّ الجزئیّات الجسمانیّه تدرک أوّلا بالحسّ فإذا أدرکها الحسّ استشعرها العقل، ثمّ یجرّدها بعد ذلک عن المشخّصات بواسطه المفکّره ثمّ یدرکها بالذّات.

أی کالألوان و الأکوان المخصوصه و المقدار المخصوص، و المراد بالخارج هنا ما یعمّ خارج الأعیان، و خارج الأذهان، فتدخل الجزئیات المعدومه.

أی الماهیّه الکلّیّه کماهیّه الإنسان، أعنی الحیوان النّاطق.

أی «علی» متعلّق بقوله: «یجرّد» ، و المراد بموضعه کتب الحکمه و المنطق.

أی، و إنّما قال المصنّف: «فی الخارج» ، و لم یقل بتجریده المثلین عن جمیع العوارض المشخّصه، لأنّ العقل لا یجرّد الجزئیّ الحقیقی عن المشخّصات العقلیّه.

أی العقل.

أی الجزئیّ الحقیقی.

عن المشخّصات العقليّه (١) لأنّ (٢) كلّ ما هو موجود فى العقل (٣) فلا بدّ له (۴) من تشخّص (۵) فيه (۶) به (٧) يمتاز من سائر المعقولات. و ههنا (٨) بحث، و هو (٩) أنّ التّماثل هو الاتّحاد فى النّوع، مثل اتّحاد زيد و عمر مثلا فى الإنسانيّه، و إذا كان التّماثل جامعا لم تتوقّف صحّه قولنا: زيد كاتب و عمرو

أى الفصول الّتى لا يتحقّق التّمايز بين الكلّيّات فى العقل إلّا بها، كالنّاطقيّه بالنّسبه للإنسان، و النّاهقيّه بالنّسبه للحمار، و الصّاهليّه بالنّسبه للفرس، و يقال لها مشخّصات ذهنيّه أيضا.

أى هذا علّه لعدم تجريد العقل للمشخّصات العقليّه.

أى كماهيّه الإنسان.

أى للموجود فى العقل.

أى من مشخّص و معيّن.

أى فى العقل.

أى بذلك المشخّص يمتاز ما فى العقل عن سائر المعقولات.

و حاصل الكلام فى المقام: إنّ الأمرين الكلّيين كالإنسان و الفرس كلّ منهما حاصل عند العقل، و متعيّن فيه عن غيره بواسطه أنّ المعيّن للأوّل هو النّاطقيّه و للثّانى هو الصّاهليّه، فلو جرّدهما العقل من مميّزهما لزم أنّهما معلوم واحد، و لزم أنّ الأشياء كلها معلوم واحد عند تجريد سائر الكلّيّات، و كون الأشياء كلها معلوما واحدا باطل. فلا بدّ من الالتزام بتعدّدها و امتياز بعضها عن البعض عند العقل.

أى فى جعل التّماثل جهه جامعه عقلا بالبيان المتقدّم بحث و نظر.

[التّحقيق حول معنى التّماثل]

@

[التّحقيق حول معنى التّماثل]

أى البحث و النّظر أنّ التّماثل عند الحكماء هو الاتّحاد فى النّوع، أى فى الحقيقه، فإذا كان جامعا لم تتوقّف صحّه قولنا: زيد كاتب و عمرو شاعر على مناسبه بين زيد و عمرو مثل الأخوّه أو الصّداقه، مع أنّه قد تقدّم أنّ المسند إليهما إذا تغايرا فلا بدّ من مناسبه بينهما كالأخوّه و الصّداقه.

و حاصل النّظر: و الإشكال: إنّ التّماثل إذا كان جامعا صحّ قولنا: زيد كاتب و عمرو شاعر، و لم تتوقّف صحّه العطف فى المثال

المذكور على مناسبه أخرى غير التّماثل، لأنّ زيدا و عمرا

ص :۱۳۸

شاعر على أخوّه زيد و عمرو أو صداقتهما (١) ، أو نحو ذلک (٢) لأنّهما (٣) متماثلان، لکونهما من أفراد الإنسان، و الجواب إنّ المراد بالتّماثل ههنا (۴) اشتراكهما فی وصف له نوع اختصاص بهما على ما سيتّضح فی باب التّشبيه (۵) .

متماثلان لاشتراكهما فی الإنسانيّه، و قد بيّن فی علم الحكمه أنّ المتماثلين هما اللّذان يشتركان فی ماهيّه واحده، ففی المثال المذكور لا حاجه فی صحّه العطف إلى وجود مناسبه بينهما، إذ العقل يجرّدهما من العوارض المشخّصه الخارجيّه، فيصير كلّ منهما إنسانا، فيكون حضور أحدهما فی المفكّره عين حضور الآخر فيه، و قد مرّ بطلان قولنا: زيد كاتب و عمرو شاعر، عند عدم فرض مناسبه بين زيد و عمرو، و «على» فی قوله: «على أخوّه. . .» متعلّق بقوله: «لم تتوقّف» .

أی صداقه زيد و عمرو.

أی كاشتراكهما فی صنعه مثلا: كالنّجاريّه، و الحدّاديّه، و الحياكه.

علّه لقوله: «لم تتوقّف» .

أی فی كلام المصنّف هو التّماثل عند البيانيّين، و هو اشتراک الشّيئين فی وصف مع اشتراكهما فی الحقيقه لا مجرّد اشتراكهما فی النّوع.

و حاصل الجواب: إنّ المراد بالتّماثل هنا ليس ما هو المصطلح عند المناطقه و الفلاسفه من اتّحاد شيئين أو أشياء فی الماهيّه النّوعيّه، بل المراد به ما هو المصطلح عند البيانيّين من اشتراک أمرين أو أمور فی أظهر الأوصاف مضافا إلى الاشتراک فی الماهيّه، فحينئذ إنّ هذا البحث مغالطه منشؤها توهّم أنّ المراد بالتّماثل هنا التّماثل بالمعنى المصطلح عليه عند الحكماء، و هو الاتّحاد فی الحقيقه.

و جوابها منع أنّ المراد بالتّماثل هنا التّماثل بالمعنى المذكور، بل المراد هو المعنى المصطلح عليه عند البيانيّين، و هو الاشتراک فی وصف له مزيد اختصاص و ارتباط بالشّيئين بحيث يوجب اجتماعهما فی المفكّره مع اشتراكهما فی الحقيقه، فإذا لا مجال لهذا الإشكال.

قوله: على ما سيتّضح فی باب التّشبيه إشاره إلى ما يعتبر فی تشبيه شیء بشیء آخر من اشتراک المشبّه و المشبّه به فی وصف خاصّ زائد على الحقيقه، فإذا قيل: زيد كعمرو، و لم يكف أن يقال فی الإنسانيّه، بل لا بدّ من وصف زائد على ذلک، كالكرم و الشّجاعه.

[أو تضايف (۱)]و هو (۲) كون الشّيئين بحيث لا ـ يمكن تعقّل كلّ منهما إلاّ بالقياس إلى تعقّل الآخر [كما بين العلّه و المعلول (۳)]فإنّ (۴) كلّ أمر يصدر عنه أمر آخر بالاستقلال (۵)

فإن قلت: المذكور فى باب التّشبيه أنّه لا بدّ من المشاركه فى وصف خاصّ دون الحقيقه، و المعتبر هنا المشاركه فى الحقيقه و الوصف جمعا، فكيف يحصل ما هنا على ما هناك.

قلت: المشاركه فى الحقيقه لازمه للمشاركه فى الوصف، فإذا قيل: زيد كعمرو فى الكرم، فكأنّه قيل: زيد كعمرو فى الإنسانيّه مع الكرم، و حينئذ فيتقوّى بذلك ما اعتبر هنا، لأنّ لباب الجامع تعلّقا بباب التّشبيه من حيث استدعاء كلّ منهما أمرا مشتركا فيه، فيكون ما اعتبر فى أحدهما معتبرا فى الآخر.

[التّحقيق حول معنى التّضايف]

@

[التّحقيق حول معنى التّضايف]

اشاره

عطف على قوله: «أو تماثل» ، و مثال التّضايف نحو: أبو زيد يشعر و ابنه يكتب، فالجامع بين الأب و الابن، و هما مسند إليهما عقلىّ، و هو التّضايف، و إن كان بين المسندين خياليّا، و هو التّقارن.

أى التّضايف «كون الشّيئين بحيث لا ـ يمكن تعقّل كلّ منهما. . .» أى بحيث يكون تصوّر أحدهما لازما لتصوّر الآخر، و حينئذ فحصول كلّ واحد منهما فى المفكّره يستلزم حصول الآخر فيها ضروره، و هذا معنى الجمع بينهما فيها، و ليس المراد به اتّحادهما فيها.

أى كالتّضايف الّذى هو بين مفهوم العلّه، و هو كون الشّىء سببا، و بين مفهوم المعلول و هو كون الشّىء مسبّبا عن ذلك الشّىء، فتصوّر أحدهما متوقّف على تصوّر الآخر، فيجوز أن يقال: العلّه أصل، و المعلول فرع بالعطف، و كذلك يجوز عطف ما يشتمل على ما صدق عليه العلّه على ما يشتمل على ما يصدق عليه المعلول إذا لوحظ المصداقان بما أنّهما علّه و معلول، كأن يقال: حركه الإصبع موجوده، و حركه الخاتم موجوده، أو حركه الإصبع علّه و حركه الخاتم معلوله، أو النّار محرقه، و الحطب محرق، و إنّما قلنا: إذا لو حظ المصداقان. . . ، إذ لو لم يلحظا كذلك ليس بينهما التّضايف، فلا يصحّ العطف.

الفاء واقعه فى جواب شرط مقدّر، و التّقدير: إذا أردت أن تعرف الفرق بين العلّه و المعلول فنقول لك: إنّ كلّ أمر يصدر عنه أمر آخر، فهو علّه و الأمر الآخر معلول.

أى فى العلّه التّامّه كذات الله تعالى بالنّسبه إلى العقل الأوّل عند الحكماء، أو كحركه اليد بالقياس إلى حركه المفتاح.

أو بواسطه (۱) انضمام الغير إليه، فهو (۲) علّه و الآخر (۳) معلول [أو الأقلّ و الأكثر (۴)] فإنّ كلّ عدد يصير عند العدّ (۵) فانيا قبل عدد آخر، فهو أقلّ من الآخر، و الآخر أكثر منه.

أى كما فى العقول العشره-على صحّه القول بها-أو كحركه الإصبع بالقياس إلى انفتاح الباب، فقوله: «بالاستقلال» إشاره إلى العلّه التّامّه كحركه الإصبع بالنّسبه إلى حركه الخاتم، و قوله: «أو بواسطه انضمام الغير إليه» إشاره إلى العلّه النّاقصه، كالنّجّار بالنّسبه إلى السّرير، فإنّه يصدر عنه بواسطه الآله، و كالنّار بالنّسبه إلى الاحتراق، فإنّه يصدر عنها بواسطه اليبوسه، و انتفاء البلل، و أراد المصنّف، و كذلك الشّارح بالعلّه ما يشمل السّبب و الفاعل الأوّل و المحصّل، فالأوّل كالزّوال بالنّسبه إلى صحّه صلاه الظّهر، فإنّ العلّه التّامّه لصحّه الظّهر هى الزّوال و الطّهاره و ستر العوره، و جميع ما تتوقّف عليه صحّه صلاه الظّهر، و أمّا الزّوال فقطّ، فهى علّه ناقصه لصحّه صلاه الظّهر.

و الثّانى: كاللّه سبحانه و تعالى فإنّه علّه لوجود العالم، بمعنى أنّه محصّل له إمّا بالاختيار كما هو الصّحيح، و إمّا بدون الاختيار كما ذهب إليه بعض أرباب الخيال من الحكماء.

أى الأمر الّذى يصدر عنه أمر آخر علّه.

أى الأمر الآخر معلول، و الحاصل أنّه حيث كان مفهوم العلّه ما يصدر منه الشّىء، و مفهوم المعلول ما صدر من الشّىء، فكان كلّ واحد منهما داخلا فى مفهوم الآخر تقيّدا، فهما متضايفان.

أى و من أنواع التّضايف هو التّضايف الّذى بين مفهومىّ الأقلّ و الأكثر، فإنّ الأقلّ من حيث هو أقلّ إنّما يعقل و يتصوّر باعتبار ما هو أكثر منه.

و بعباره أخرى: إنّما كان الأقلّ و الأكثر من المتضايفين، لأنّ كلّا منهما لا يفهم إلّا باعتبار الآخر، فتصوّر كلّ منهما مستلزم لتصوّر الآخر، فمتى حصل أحدهما فى المفكّره حصل الآخر فيها، و هذا معنى التّضايف.

أى عند الإسقاط واحدا واحدا، أو اثنين اثنين، فمعنى العباره أنّ كلّ عدد يصير فانيا قبل عدد آخر فهو أقلّ من العدد الآخر، و الآخر أكثر منه كالعشره و العشرين، فإنّهما إذا عدّا بواحد أو اثنين تفنى العشره قبل العشرين بعشر مراتب أو بخمسه مراتب.

[أو وهمىّ (١)]و هو (٢) أمر بسببه يحتال الوهم فى اجتماعهما عند المفكّره.

عطف على قوله: «عقلىّ» .

[تفصيل الجامع الوهمىّ]

@

[تفصيل الجامع الوهمىّ]

أى الجامع الوهمىّ «أمر بسببه يحتال الوهم» يحتال من الاحتيال بمعنى الحيله.

و حاصل الكلام فى المقام أنّ الشّارح يريد أن يبيّن ما هو المراد من الجامع الوهمىّ، و يقول: إنّه ليس المراد بالوهمىّ ما يدركه الوهم، بل المراد به ما بسببه يقتضى الوهم اجتماع الطّرفين فى المفكّره، و إن لم يكن مدركا به، بل كان مدركا بالعقل، و هذا فيما إذا لم يكن العقل لو خلّى و طبعه مقتضيا للجمع كما إذا كان بين الأمرين شبه التّماثل أو شبه التّضادّ أو التّضادّ، فإنّ العقل بما أنّه يدرك الواقع، و يرى أنّ هذه الأمور لا تكون أسبابا للجمع للبينونه بين الطّرفين فيها، لكنّ الوهم يحتال فى تلك الموارد، و يبرز الأمرين اللّذين لا تماثل بينهما عند العقل فى معرض المثلين لقربهما بهما، و يبرز المتضادّين و المشابهين بهما فى معرض المتضايفين، حيث إنّ المتضادّين أو المتشابهين بهما متلازمين فى صقع الذّهن عاده، فالوهم يرى هذه الأمور جامعه بين الطّرفين، سواء كانت مدركه به كالتّضادّ الجزئىّ، و شبه التّضادّ الجزئىّ، و شبه التّماثل الجزئىّ، أو كانت مدركه بالعقل كالكلّيّات، و لا يرد أنّ ما يدركه العقل لا طريق إليه للوهم، لأنّا قد ذكرنا أنّ كلّ واحد من تلك القوى يدرك ما أدركه الآخر بالذّات بالواسطه، فالوهم يدرك ما أدركه العقل بالذّات بالواسطه، و من ذلك يظهر سرّ جعل الاتّحاد و التّماثل و التّضايف جامعا عقليّا، و التّضادّ و شبهه و شبه التّماثل جامعا وهميّا، و هو أنّ الثّلاثه الأولى أمور تقتضى الجمع فى الواقع و نفس الأمر، و العقل يدرك الأمور على حقائقها و يثبتها على مقتضاها، فمن ذلك يعدّ عنده كلّ واحد من تلك الأمور جامعا، بخلاف الثّلاثه الأخيره فإنّها ليست فى الحقيقه موجبه للجمع، و العقل عند التّأمّل يدرك ذلك، فلا يرضى بعدّها من أسباب الجمع، و لكنّ الوهم بما أنّه ليس له التّأمل و الدّقّه يشتبه عليه الأمر كثيرا، و أيضا له الاحتيال و إراءه خلاف الواقع واقعا، و لا يرى فى الوجود كمالا أشرف من الاحتيال، يعدّ تلك الأمور من أسباب الجمع، و يبرز المتشابهين بالمتماثلين بمنزلتهما و المتضادّين و المتشابهين بهما بمنزله المتضايفين، هذا كله بالنّسبه إلى الجامع العقلىّ و الوهمىّ.

و أمّا الكلام فى الخيالىّ: فهو أنّ سرّ عدّ التّقارن جامعا خياليّا، هو أنّ الخيال محلّ و مركز لتقارن صور المحسوسات، لكونها حافظه لما فى الحسّ المشترک الّذى هو كالملك، و الحواسّ

بخلاف العقل فإنّه إذا خلّى و (۱) نفسه لم يحكم بذلك، و ذلك (۲) [بأن (۳) يكون بين تصوّريهما شبه (۴) تماثل، كلونىّ (۵) بياض و صفره، فإنّ الوهم يبرزهما فى معرض

الخمس كجواسيسه، و تتأدّى إليه صور المحسوسات، و تجتمع تلك الصّور فى خزانته، و هى الخيال، هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى إنّ صور الموهومات و المعقولات إنّما تنتزع من تلك الصّور الكائنه فى الخيال، أعنى صور المحسوسات، فمن هاتين النّاحيتين نسبوا الجمع بسبب تقارن الصّور إلى الخيال.

فالضّابط فى الجامع: أنّ الجمع إمّا بسبب التّقارن فى خزانه الصّور أوّلا، فالأوّل هو الخيالىّ، و الثّانى إمّا أن يكون بواسطه أمر يناسب الجمع، و يقتضيه بحسب نفس الأمر، فهو العقلىّ، و إلاّ فهو الوهمىّ، فالجامع ليس جامعا فى الواقع، بل باعتبار أنّ الوهم جعله جامعا.

أى إذا خلّى العقل مع نفسه بأن لم يتبع الوهم و لم يستمع إلى مقالته التّزوريّه «لم يحكم بذلك» ، أى باجتماع الجملتين، فالواو فى قوله: «و نفسه» بمعنى مع.

نعم، لو تبع العقل عن الوهم لحكم بذلك الاجتماع تبعا له.

أى وجود الجامع الوهمىّ بين الشّيئين.

أى الباء للبيان و التّصوير، أى الجامع الوهمىّ مصوّر بأن يكون «تصوّريهما» أى الجملتين «شبه تماثل» .

أى و قد عرفت أنّ المراد بالتّماثل اتّحاد الأمرين فى الماهيّه مع اشتراكهما فى أظهر الصّفات، و المراد بشبهه كما سيظهر لك اشتراك الأمرين فى أظهر الصّفات من دون الاتّحاد فى الماهيّه النّوعيّه، و لا ريب أنّ حضور أحدهما ليس عين حضور الآخر فى المفكّره واقعا، لكنّ الوهم يحتال و يبرزهما فى معرض المثلين فيحكم بأنّ حضور أحدهما فى المتخيّله عين حضور الآخر.

الإضافه بيانيّه، أى كلونين هما بياض و صفره، فبينهما جامع و همىّ، فيصحّ العطف فى قولنا: بياض الفضّه يذهب الغمّ و صفره الذّهب تذهب الهمّ، فبياض الفضّه و صفره الذّهب ليسا متماثلين لعدم صدق تعريف التّماثل السّابق عليهما، متضادّين، لأنّهما الأمران الوجوديّان اللّذان بينهما غايه الخلاف كالسّواد و البياض، و ليس بين البياض و الصّفره غايه الخلاف، فلا يكونان ضدّين، و إنّما كان بين البياض و الصّفره أيضا شبه تماثل، لأنّ الوهم يبرزهما فى

المثلين]من جهه أنّه (١) يسبق إلى الوهم أنّهما نوع واحد زيد (٢) فى أحدهما عارض بخلاف العقل، فإنّه (٣) يعرف أنّهما نوعان متباينان داخلان تحت جنس هو اللون، [و لذلك]أى و لأنّ الوهم يبرزهما (۴) فى معرض المثلين [حسن الجمع بين الثّلاثه الّتى (۵) فى قوله:

معرض المثلين، أى يظهرهما فى صفه المثلين، و «معرض» بوزن مسجد و هو فى الأصل مكان عروض الشّىء.

أى الشّأن «يسبق إلى الوهم» لمكان عدم غايه الخلاف بينهما «أنّهما» أى البياض و الصّفره صنفان لنوع واحد.

فعل مجهول من الزّياده «و عارض» نائب للفاعل، ثمّ حدّ الزّياده إن جعل البياض، فالعارض هو الإشراق و الصّفاء الّذى لا يخرجه عن حقيقه الصّفاء، و إن جعل الصّفره، فالعارض هو الكدره الّتى لا تخرجه عن الحقيقه فهما نوع واحد عند الوهم.

و السّرّ فى ذلك أنّ الوهم ليس دقيقا فى إدراكه، فحيث يرى أنّ الصّفره و البياض ليس بينهما بينونه، كما هى بين السّوادّ و البياض يسبق إليه أنّهما من نوع واحد كالسّوادّ و الحمره، فيحتال على الجمع عند المتخيّله بخلاف العقل فإنّه له دقّه و تأمّل، و لذا يرى أنّهما ليسا من نوع واحد، بل هما نوعان مختلفان، فلا يحكم باجتماعهما فى المفكّره، و لو حكم به فإنّما يحكم بتبع الوهم، و عند الذّهول عمّا فى الواقع، و عدم الدّقّه فيه، و إلّا فهو عند الملاحظه الحقيقيّه يحكم بأنّهما نوعان متباينان داخلان تحت جنس هو اللّون.

أى فإنّ العقل «يعرف أنّهما» أى الصّفره و البياض «نوعان متباينان داخلان تحت جنس هو اللون» .

أى لأجل أنّ الوهم يبرز الشّيئين اللّذين بينهما شبه تماثل فى معرض المثلين «حسن الجمع بين الثّلاثه» ، أى حسن الجمع بالعطف بين الثّلاثه المتباينه فى الحقيقه النّوعيّه، لأنّ الوهم تخيّل فيها تماثلا، كما تخيّله فى البياض و الصّفره.

أى الّتى وجدت فى قول الشّاعر، و هو محمّد بن وهب يمدح المعتصم بالله، و ذكره بكنيه أبى إسحاق صونا لاسمه أن يجرى على الألسنه.

ص :۱۴۴

ثلاثه تشرق (۱) الدّنيا ببهجتها

شمس الضّحى و أبو إسحاق و القمر (۲)]

فإنّ الوهم يتوهّم أنّ الثّلاثه من نوع واحد، و إنّما اختلفت بالعوارض و العقل يعرف (۳) أنّها أمور متباينه [أو (۴)]يكون بين تصوّريهما [تضادّ]و هو التّقابل (۵) بين

أی تضیء الدّنيا «ببهجتها» أی بحسنها و نورها.

أی هذه الثّلاثه عند النّظر و التّأمّل متباينه بناء على أنّ الشّمس كوكب نهارىّ مضیء لذاته، و القمر كوكب ليلىّ مطموس لذاته مستفاد نوره من نور الشّمس، و أبو إسحاق إنسان عمّ هداه و غناؤه فی زعم الشّاعر جميع العالمين بحيث يشبّه عموم هداه و نفعه بعموم نور الشّمس فی التّوصّل إلى الأغراض لكن يسبق إلى الوهم تماثلها فی الإشراق، و إنّها نوع واحد.

و الحاصل إنّ هذه الأمور عند العقل، و إن كانت متباينه إلّا أنّها عند الوهم متماثله و متّحده فی النّوع، و ذلك لكمال مناسبه الشّمس و القمر فی الإشراق و لكثره تشبيه عموم العدل و الإحسان بنور الشّمس حتّى صار بحيث يتوهّم أنّ له إشراقا، فأبرزها الوهم فی معرض المتماثلات، و لذا عطف بعضها على بعض، و هذا المثال و إن كان من عطف المفردات إلاّ أنه يصحّ الاستشهاد به، لأنّه يشترط الجامع فی عطف المفردات، كما يشترط فی عطف الجمل، و الجامع الوهمىّ موجود فيها، ثمّ الفرق بين المثالين أنّ البياض و الصّفره مثال ضدّين بينهما شبه تماثل، و الثّلاثه فی قول الشّاعر مثال لمختلفين بينهما شبه تماثل.

[التّحقيق حول معنى التّضاد]

@

[التّحقيق حول معنى التّضاد]

اشاره

أی و العقل يعرف أنّ الثّلاثه المذكوره فی قول الشّاعر أمور متباينه، لأنّ كلّ واحد منها من نوع آخر.

عطف على «شبه تماثل» ، أی الجامع الوهمىّ بأن يكون تصوّريهما شبه تماثل أو تضادّ، أی يكون بين ما يتصوّر فی الجملتين تضادّ.

أی و هو امتناع اجتماع الوصفين فی محلّ واحد فی زمان واحد من جهه واحده، ثمّ التّقابل بالمعنى المذكور على أربعه أقسام: التّضايف، و التّضادّ، و تقابل العدم و الملكه، و تقابل الإيجاب و السّلب.

و ذلك لأنّ الأمرين المتقابلين: إمّا أمران وجوديّان، و إمّا أحدهما وجودىّ و الآخر عدمىّ، و على الأوّل تاره يكون تصوّر

مفهوم أحدهما مستلزما لتصوّر مفهوم الآخر، كالعلّيه

أمرين وجوديّين (١) يتعاقبان على محلّ واحد (٢) [كالسّواد و البياض (٣)]فى المحسوسات [و الإيمان و الكفر (۴)]فى المعقولات (۵) . و الحقّ أنّ بينهما (۶) تقابل العدم و الملكه، لأنّ الإيمان هو تصديق النّبىّ عليه الصّلاه و السّلام فى جميع ما علم

و المعلوليّه، و الأبوّه و البنوّه، فيكون التّقابل تقابل التّضايف، و أخرى لا يكون الأمر كذلك، كالسّواد و البياض، حيث لا يستلزم تصوّر مفهوم أحدهما تصوّر مفهوم الآخر، فيكون تقابل التّضادّ، و على الثّانى إن اعتبر فى جانب العدم شأنيّه الوجود، فالتّقابل يسمّى بتقابل العدم و الملكه، و إن لم يعتبر ذلك كان التّقابل تقابل السّلب و الإيجاب.

خرج به تقابل الإيجاب و السّلب، كتقابل الإنسان و اللّا إنسان، و تقابل العدم و الملكه كتقابل العمى و البصر.

احترز به عن القديم و الحادث، كعلم الله تعالى، و علم زيد مثلا، فإنّهما لا يتعاقبان فى محلّ واحد، لعدم إمكان اتّصاف الله سبحانه بالوصف الحادث، و عدم إمكان اتّصاف زيد بالوصف القديم، ثمّ ليس المراد بالوجودىّ هنا خصوص ما يمكن رؤيته، بل المراد به هنا ما ليس العدم داخلا فى مفهومه، فيشمل الأمور الاعتباريّه، و حينئذ فيدخل فى التّعريف الأمران المتضايفان، فلا بدّ من زياده قيد لا يتوقّف تعقّل أحدهما على تعقّل الآخر لأجل إخراجهما.

أى فيصحّ أن يقال: ذهب السّواد و جاء البياض، أو يقال: السّواد لون قبيح، و البياض لون حسن.

أى فيصحّ أن يقال: ذهب الكفر و جاء الإيمان، أو يقال: الإيمان حسن و الكفر قبيح.

أى حال كونهما من المعقولات، فيكون قوله: من المعقولات حالا.

[التّقابل بين الإيمان و الكفر]

@

[التّقابل بين الإيمان و الكفر]

أى بين الإيمان و الكفر، هذا الكلام من الشّارح اعتراض على المصنّف، جعل المصنّف التّقابل بين الكفر و الإيمان تقابل التّضادّ.

و يقول الشّارح: الحقّ أنّ بين الكفر و الإيمان تقابل العدم و الملكه، لا تقابل التّضادّ كما هو ظاهر كلام المصنّف، إذ على ما زعمه المصنّف لا بدّ أنّ ن يكون الكفر أمرا وجوديّا، بأن يكون الإيمان عباره عن التّصديق بما جاء به النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم من الوحدانيّه جج و البعث و الرّساله، مع الإقرار باللّسان، و الكفر عباره عن جحد ذلك و إنكاره، و الجحد أمر وجودىّ كالتّصديق،

مجیئه به (۱) بالضّروره (۲) أعنی (۳) قبول النّفس لذلک، و الإذعان له (۴) علی ما هو تفسیر التّصدیق فی المنطق عند المحقّقین (۵) مع الإقرار به (۶) باللّسان، و الکفر عدم الإیمان عمّا من شأنه الإیمان (۷) و قد یقال: الکفر إنکار شیء من ذلک (۸) ، فیکون

فمن لم یجحد و لم یصدّق بما جاء به النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم من الضّروریّات لیس بمؤمن و لا کافر، و هذا خلاف التّحقیق، فإنّ المحقّقین من المناطقه جعلوا الکفر عباره عن عدم الإیمان عمّا من شأنه أن یکون مؤمنا، فالتّقابل بینهما هو تقابل العدم و الملکه، کما یقول به الشّارح، و لا تقابل التّضادّ کما هو ظاهر کلام المصنّف.

أی مجیء النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم إیّاه، فالباء للتّعدیه.

متعلّق ب «علم» أی الإیمان هو التّصدیق و الإذعان بما علم بالضّروره أنّه من دین محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلم کالتّوحید و النّبوّه و البعث و العدل و الإمامه، و احترز به عمّا علم بالآحاد، فإنّ إنکاره لا یکون کفرا.

أی التّصدیق هو قبول النّفس لما جاء به النّبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلم من غیر إباء و لا جحود.

أی انقیاد النّفس لما جاء به النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم من غیر إباء و لا جحود، فیکون قوله: «و الإذعان له» تفسیر لما قبله، ثمّ إنّ الشّارح أتی بهذه العنایه دفعا لما ربّما یتوهّم من أن یکون المراد بالتّصدیق هو إدراک أنّ النّسبه واقعه، فإنّ هذا لیس إیمان ما لم یفعله، و لم یلتزم بالانقیاد.

أی کالقطب الشّیرازی و غیره، و حاصل الکلام فی هذا المقام: إنّ التّصدیق عند المحقّقین من المناطقه هو إدراک أنّ النّسبه واقعه، أو لیست بواقعه علی وجه الإذعان و القبول و عند غیرهم، و هو المشهور إدراک أنّ النّسبه واقعه أو لیست بواقعه مطلقا، أی و لو لم یکن ذلک الإدراک علی وجه الإذعان.

أی بما اعتقده، أی مع الإقرار بما اعتقده باللّسان، و لو مرّه فی عمره.

خرج به الجمادات و الحیوانات العجم، فلا یقال لشیء منهما أنّه کافر، لأنّها لیس من شأنها أن تتّصف بالإیمان.

أی ممّا علم مجیء النّبی صلّی اللّه علیه و آله و سلم به بالضّروره، و علی هذا القول تثبت الواسطه بین الإیمان و الکفر، فإنّ الشّاکّ و الجاهل الّذی لم یذعن و لم یجحد لیس بکافر و لا بمؤمن عندئذ مع أنّهم قد نفوا الواسطه بینهما، فلا بدّ من الالتزام بکون التّقابل بینهما تقابل العدم و الملکه لئلّا تلزم

وجوديّا، فيكونان (١) متضادّين [و ما (٢) يتّصف بها]أى بالمذكورات، [كالأسود و الأبيض و المؤمن و الكافر (٣) ، و أمثال ذلك (۴) فإنّه (۵) يعدّ من المتضادّين باعتبار الاشتمال على الوصفين المتضادّين، أو شبه تضادّ (۶) كالسّماء و الأرض (٧)]فى المحسوسات فإنّهما (٨)

الواسطه، فإنّ الشّاكّ و الجاهل عندئذ داخل فى الكافر لعدم تصديقهما.

أى فيكون الإيمان و الكفر متضادّين، و حينئذ فيصحّ التّمثيل الّذى ذكره المصنّف.

عطف على السّواد فى قوله: «كالسّوادّ و البياض» أى كالذّوات المتّصفه بالمذكورات.

فإنّ كلّ اثنين متقابلين منها يعدّان ضدّين من حيث الاشتمال على الضّدّين، بخلاف ذوات تلك المتّصفات من غير إشعار بالأوصاف، فليست من باب التّضادّ فى شىء، كزيد و عمرو، فإنّه لا تضادّ بينهما فذات الأسود و ذات الأبيض بقطع النظر عن وصفيهما، و هما البياض و السّواد لا تضادّ بينهما لعدم تواردهما على المحلّ، لكونهما من الأجسام لا الأعراض، و يتحقّق التّضادّ بينهما نظرا إلى اتّصافهما بالوصفين المتضادّين، فيقال: الأسود ذهب، و الأبيض جاء، و المؤمن حضر، و الكافر غاب.

أى كالحلو و الحامض و المتحرّك و السّاكن.

أى ما يتّصف بالمذكورات، و هذا توجيه لجعل الذّوات الموصوفه بالمذكورات متضادّه.

[التّحقيق حول معنى شبه التّضاد]

@

[التّحقيق حول معنى شبه التّضاد]

أى بأن يكون بين الشّيئين شبه تضادّ، و ذلك بأن لا يكون أحدهما ضدّا للآخر، و لا موصوفا بضدّ ما وصف به الآخر، و لكن يستلزم كلّ منهما معنى ينافى ما يستلزمه الآخر، و هو قسمان: ما يكون فى المحسوسات كالسّماء و الأرض، و ما يكون فى المحسوسات و المعقولات كالأوّل و الثّانى، فيقال: السّماء مرفوعه لنا، و الأرض موضوعه لنا، و الأوّل سابق، و الثّانى لاحق، فالجامع بين المسند إليهما وهمىّ، لتحقّقه بشبه التّضادّ بينهما، و إنّما لم يحكم عليهما بالتّضادّ، لأنّهما لا يتعاقبان على محلّ، و ليسا بعرضين، و لكنّهما يشبهان المتضادّين لما بينهما من الاختلاف.

أى كشبه التّضادّ الّذى بين السّماء و الأرض.

أى السّماء و الأرض أمران وجوديّان، و لهذا يكون بينهما شبه التّضادّ باعتبار أنّ

وجوديان أحدهما فى غايه (١) الارتفاع و الآخر فى غايه (٢) الانحطاط. و هذا (٣) معنى شبه التّضادّ، و ليسا (۴) متضادّين لعدم تواردهما على المحلّ، لكونهما من الأجسام دون الأعراض (۵) ، و لا من قبيل (۶) الأسود و الأبيض. لأنّ

أحدهما فى غايه الارتفاع و الآخر فى غايه الانحطاط.

أى فى كثره الارتفاع.

أى فى كثره الانحطـاط، فالمراد بالغايه فى الموردين هى الكثره لا النّهايه، لأنّ النّهايه لا تتحقّق بين السّماء و الأرض، و إنّما هى بين العرش و بين الماء الّذى تحت الأرض، فالعرش فى غايه الارتفاع و الماء تحت الأرض فى غايه الانحطاط.

فاندفع حينئذ ما يقال: إنّ السّماء الأوّل ليست فى غايه الارتفاع، لأنّ فوقها أرفع منها، و الأرض العليا ليست فى غايه الانحطاط، و لا حاجه إلى ما قيل فى الجواب من أنّ المراد بالسّماء مجموع السّماوات و بالأرض مجموع الأرضين.

أى كون أحدهما فى غايه الارتفاع و الآخر فى غايه الانحطاط معنى شبه التّضادّ.

أى إنّ السّماء و الأرض لمّا لم يتعاقبا على موضوع أصلا لم يكونا متضادّين، فهما خارجان من تعريف التّضادّ.

هـذا ظاهر فى أنّ مراده من المحلّ فى تعريف التّضادّ هو الموضوع، فعليه كان أولى هناك ذكر الموضوع مكان المحلّ، و كيف كان فلا يكون السّماء و الأرض من المتضادّين لعدم تحقّق ركن التّضادّ فيهما، و هو إمكان تعاقبهما فى موضوع واحد، كالسّوادّ و البياض، فإنّه من الممكن تعاقبهما فى موضوع واحد.

هـذا الكلام من الشّارح إشاره إلى سؤال و جواب، أمّا السّؤال فهو أن يقال: إنّ المصنّف قد جعل الأسود و الأبيض من قبيل المتضادّين باعتبار اشتمالهما على الوصفين المتضادّين، فلماذا لم يجعل السّماء و الأرض أيضا من هذا القبيل بهذا الاعتبار؟ فما هو الفرق بين المثالين؟

و أمّا الجواب: فهو أن يقال: إنّ السّماء و الأرض ليسا من قبيل الأسود و الأبيض، لأنّ الوصفين المتضادّين فى نحو الأسود و الأبيض جزءان من مفهوميهما، لأنّ الأسود شىء ثبت له السّواد، و الأبيض شىء ثبت له البياض، بخلاف السّماء و الأرض، فإنّ الوصفين المتضادّين فيهما، و هما الارتفاع و الانحطاط ليسا داخلين فى مفهوميهما، بل هما لازمان لهما، و لكونهما لازمين

الوصفين المتضادّين ههنا (١) ليسا بداخلين فى مفهوميّ السّماء و الأرض [و الأوّل (٢) و الثّانى]فيما يعمّ المحسوسات (٣) و المعقولات (۴) فإنّ (۵) الأوّل هو الّذى يكون سابقا على الغير، و لا يكون مسبوقا بالغير، و الثّانى (۶) هو الّذى يكون مسبوقا بواحد فقطّ، فأشبها (٧) المتضادّين باعتبار اشتمالهما (٨) على وصفين (٩) لا يمكن اجتماعهما (١٠) ، و لم يجعلا متضادّين كالأسود و الأبيض، لأنّه قد يشترط فى المتضادّين أن يكون بينهما غايه الخلاف (١١) . و لا يخفى (١٢) أنّ مخالفه الثّالث و الرّابع و غيرهما، للأوّل أكثر من

لهما جعلا شبيهين بالمتضادّين.

أى فى السّماء و الأرض.

أى و كشبه التّضادّ الّذى بين مفهوم لفظ الأوّل، و مفهوم لفظ الثّانى.

أى كما فى قولك: المولود الأوّل سابق، و المولود الثّانى مسبوق.

أى كما فى قولك: علم الأب أوّل، و علم الابن ثان.

بيان لكون الأوّل و الثّانى مشابهين بالمتضادّين، توضيح ذلك: إنّما كان بين مفهوميهما شبه التّضادّ، فإنّ مفهوم لفظ الأوّل هو الّذى يكون سابقا على الغير سواء كان محسوسا أو معقولا، و لا يكون مسبوقا بالغير، أى على فرض وجوده.

أى و مفهوم لفظ الثّانى، هو الّذى يكون مسبوقا بواحد فقطّ، أى لا غير، و إلّا لصار ثالثا، فبهذا الاعتبار صار مفهوم الثّانى مشتملا على قيدين، أحدهما وجوديّ، و الآخر عدميّ كما أنّ مفهوم الأوّل أيضا كذلك.

أى فأشبه الأوّل و الثّانى المتضادّين.

أى الأوّل و الثّانى.

أى كعدم المسبوقيّه أصلا كالأوّل، و المسبوقيّه بواحد كالثّانى.

أى الوصفين.

أى كما هو أحد القولين، فلا تضادّ بين البياض و الصّفره، لعدم غايه الخلاف بينهما.

و حاصل ما ذكره الشّارح فى نفى التّضادّ بين الأوّل و الثّانى هو أنّ الأوّل و الثّانى لا يكونان متضادّين عند من يشترك فى المتضادّين أن يكون بينهما غايه الخلاف، و لا عند من لم يشترط ذلك، أمّا عدم التّضادّ بينهما عند من يشترط أن يكون بينهما غايه الخلاف

مخالفه الثّانى له، مع أنّ العدم معتبر فى مفهوم الأوّل، فلا يكون وجوديّا، [فإنّه (١)] أى إنّما يجعل التّضادّ و شبهه جامعا وهميّا، لأنّ الوهم [ينزّلهما (٢) منزله التّضايف]فى أنّه (٣) لا يحضره (۴) أحد المتضادّين أو الشّبيهين بهما إلّا و يحضره الآخر

فظاهر، لأنّ مخالفه الثّالث و الرّابع فما فوقهما للأوّل أكثر من مخالفه الثّانى له، و أمّا عدم التّضادّ عند من لم يشترط أن يكون بينهما غايه الخلاف فلأجل امتناع جعلهما من المتضادّين لكن لا من جهه عدم غايه الخلاف بينهما، بل لأجل اعتبار العدم فى مفهوم الأوّل، فلا يكون أمرا وجوديّا، فلا يكون ضدّا لغيره لما علم من أنّ الضّدّين هما الأمران الوجوديّان.

أى فإنّ الوهم ينزّل التّضادّ و شبهه منزله التّضايف، فيجمعهما فى المفكّره بهذا الاعتبار.

أى لا يخفى ما فى هذه العباره من الحزازه، فإنّها ظاهره فى أنّ الوهم يعتبر التّضادّ و شبهه بمنزله التّضايف، و داخلين فيه، كما أنّ العقل بالتّجريد يعتبر التّماثل داخلا فى الاتّحاد، و هذا غير صحيح جدّا، لأنّ الضّدّين متلازمان عاده عند الوهم، كما بيّنه الشّارح، و كذلك مشابهين بهما، و مقتضى ذلك أن يكونا بنفسهما جامعين من غير حاجه إلى التّنزيل و العنايه، فكان له أن يقول: -فى بيان كون التّضادّ و شبهه جامعين وهميّين-

فإنّ التّضادّ و شبهه عنده كالتّضايف عند العقل، لأنّه كما لا ينفكّ أحد المتضايفين من الآخر عند العقل، كذلك لا ينفكّ أحد الضّدّين و المشابهين بهما عن الآخر عند الوهم، فالتّضادّ و شبهه جامعين للمتضادّين و المشابهين بهما عند الوهم، كما أنّ التّضايف جامع للمتضايفين عند العقل، و هذا هو المراد من العباره، و لكن إراده هذا المعنى من العباره المذكوره بعيده جدّا.

أى الوهم، و متعلّق بقوله: «منزله» .

أى لا يحضر الوهم أحد المتضادّين أو الشّبيهين بهما، إلّا و يحضر الوهم الآخر.

و حاصل الكلام فى المقام:

إنّ العقل لمّا كان لا يخطر عنده أحد المتضايفين إلّا خطر الآخر، و بذلك الارتباط جمعهما عند المفكّره، فالوهم كذلك فى الضّدّين و شبههما، فالمعنى أنّه يجمعهما عند المفكّره بسبب أن خطور أحدهما عنده يلزمه غالبا خطور الآخر، فحكم باجتماعهما عند المفكّره تنزيلا لغلبه الخطور مع الآخر منزله عدم الانفكاك كالمتضايفين.

ص :١۵١

[و لذلک (۱) تجد الضّدّ أقرب خطورا بالبال مع الضّدّ (۲)]من (۳) المغایرات الغیر المتضادّه، یعنی (۴) أنّ ذلک (۵) مبنیّ علی حکم الوهم و إلاّ (۶) فالعقل یتعقّل کلاّ منهما

أی لأجل جعل الوهم و تنزیله التّضادّ منزله التّضایف «تجد الضّدّ. . .» .

أقول: کون الضّدّ أقرب خطورا بالبال، أی الوهم لیس من أجل التّنزیل، بل إنّما هو کذلک من دونه فالصّحیح أن یقال: و من أجل کون التّضاد عند الوهم مثل التّضایف عند العقل، نجد الضّدّ أقرب خطورا بالبال مع الضّدّ، ثمّ المراد بالبال فی المتن هو الوهم کما أشرنا إلیه، و ذلک بقرینه جعل التّضادّ جامعا و همیّا، و لو کان هذا شأن العقل لما کان مجال لجعله و جعل شبهه جامعا وهمیّا، بل کان اللاّزم جعلهما جامعین عقلیّین، و من ذلک قال الشّارح: «و إلاّ فالعقل یتعقّل کلاّ منهما ذاهلا عن الآخر» .

متعلّق بقوله: «أقرب» أی تجد الضّدّ أقرب خطورا بالبال، و الوهم من المغایرات الغیر المتضادّه کالقیام و القعود و الأکل و الشّرب مثلا، فإذا خطر السّواد فی الوهم کان ذلک أقرب لخطور البیاض فیه من خطور القیام و القعود و الأکل و الشّرب فیه، و ذلک لأنّ هذه لا یجمعها الوهم لعدم غلبه خطورها مع ما یغایرها ممّا سوی الضّدّ، بخلاف الضّدّین، فإنّ الوهم یحکم باجتماعهما.

تفسیر لقول المصنّف: «فإنّه ینزّلهما منزله التّضایف» أی فإنّ الوهم ینزّلهما منزله التّضایف.

أی تنزیل التّضادّ و شبهه منزله التّضایف مبنیّ علی حکم الوهم لا العقل، فیکون التضادّ جامعا وهمیّا، لأنّه مبنیّ علی تصوّر الوهم و إدراکه حکما علی خلاف الواقع بتلازمهما فی الحضور عنده.

أی و إن لم یکن ذلک مبتیّا علی حکم الوهم، بل کان مبتیّا علی حکم العقل لما صحّ کونه جامعا، لأنّ العقل یتعقّل کلاّ منهما ذاهلا عن الآخر، و حینئذ فلا یحکم بتلازمهما فی الحضور عنده، فلا یکون التّضادّ و شبهه جامعا عقلیّا.

ص :۱۵۲

ذاهلاـ عن الآـخر [أو خياليّ (١)]و هـو (٢) أمر بسـببه يقتضـى الخيـال اجتماعهما فى المفكّره (٣) و ذلـك (۴) [بـأن يكون بين تصوّريهما (۵) تقارن فى الخيال (۶) سابق (٧)]على العطف،

[تفصيل الجامع الخياليّ]

@

[تفصيل الجامع الخياليّ]

اشاره

و قـد خـالف المصنّف هنـا ما صـنعه بالنّسبه إلى الجامع العقليّ و الوهميّ، إذ قـد نسب فيهما الجامع إلى القوّه المـدركه لا إلى خزانتها، و هنا نسب إلى الخزانه، لأنّ الخيال خزانه الصّور المـدركه بالحسّ المشترك، و المدركه للصّور هى الحسّ المشترك، فكـان المنـاسب لما تقـدّم أن يقول: أو حسّيّ، و لعلّ السّرّ فى ذلك هو الإشاره إلى أنّ هـذه القوى يصـحّ فيها أن ينسب حكم المدركه منها إلى خزانتها، لأنّها كالمرائى المتقابله يرتسم فى كلّ واحده منها ما يرتسم فيما يقابلها، و يمكن أن يكون ذلك من أجل أنّ النّسـبه إلى الخيال أخفّ من النّسـبه إلى الحسّ المشترك، إذ لا بدّ عندئذ من إلحاق ياء النّسـبه فى الصّفه، فيقال: حسّيّ مشتركيّ، حيث إنّ إلحاق ياء النّسبه فى الموصوف فقطّ يوجب الالتباس بالنّسبه إلى إحدى الحواسّ الظّاهره.

أى الجامع الخياليّ أمر بسببه يقتضى الخيال اجتماع الشّيئين فى المفكّره.

أى كان له أن يقول: فى المتخيّله.

أى وجود الجامع الخياليّ.

أى بين تصوّر الشّـيئين تقـارن فى الخيـال، و سـيأتى من الشّـارح الاعتراض على ذلك من أنّ اللّازم أن يكون بين نفس الشّـيئين تقارن فى الخيال، لا بين تصوّريهما.

أى خيال المخاطب على ما فى الأطول، و هو مبنىّ على الغالب من مراعاه حال المخاطب.

لا يقال: إنّ التّقارن لو كان جامعا لصحّ العطف فى جميع الموارد، لأنّ صور جميع الأشياء ثابته فى الخيال.

لأنّا نقول: ليس المراد بالتّقارن فيه مجرّد الثّبوت فيه، بل الثّبوت مع التّقارن عنـد التّذكّر و الإحضار بحيث أنّ الذّهن عند الالتفات إلى أحدهما يلتفت إلى الآخر من دون تراخ.

أى سـابق ذلـك التّقـارن فى خيـال المخاطب على العطف ليكون مصـحّحا له، و أمّا لو كان التّقارن حاصـلا بالعطف فلا يكفى، يعنى أنّ فى العطف أيضا تقارنا، لأنّه جمع بينهما إلّا أنّ هذا التّقارن لا يكفى، بل لا بدّ فى الخيال أن يكون بينهما تقارن

لأسباب (۱) مؤدّيه إلى ذلک [و أسبابه]أى و أسباب التّقارن فى الخيال [مختلفه (۲) ، و لذلک (۳) اختلفت الصّور الثابته فى الخيالات ترتّبا (۴) و وضوحا]

سابق على هذا التّقارن الحاصل بالعطف.

[أسباب تقارن الصّور فى الخيال]

@

[أسباب تقارن الصّور فى الخيال]

متعلّق بتقارن و علّه، و المعنى بأن يكون بينهما تقارن فى الخيال لأجل أسباب موصله إلى ذلك التّقارن الخيالىّ السّابق على العطف.

أى توضيح ذلک: إنّ تلک الأسباب و إن كانت راجعه إلى مخالطه ذوات تلک الصّور الحسّيه المقترنه فى الخيال إلّا أنّ أسباب تلک المخالطه مختلفه، فيمكن وجودها عند شخص دون آخر، مثلا- إذا تعلّقت همّه إنسان بصناعه الكتابه أوجب له ذلک مخالطه آلاتها من قلم و دواه و مداد و قرطاس، و هذه المخالطه تقتضى أن تقترن صور المذكورات فى خياله، فيصحّ أن يعطف بعضها على بعض عند إلقاء الكلام إلى الكاتب لا- إلى الفلّاح، فيقال له: القلم عندى، و القرطاس عندک، و إن تعلّقت همّه إنسان بصناعه الصّياغه أوجب له ذلک مخالطه الصّائغ لآلاتها، فتقترن بها صورها فى خياله، فيصحّ أن يعطف بعضها على بعض إذا ألقى الكلام إليه لا- إلى الكاتب، و إن كان الإنسان من أهل التّعيّش بالحيوانات كالغنم و الإبل مثلا، و كان راعيا أوجب له ذلک مخالطتها و أمورها، فصنعه الرّعى تقتضى مخالطه الرّاعى لما يتعلّق به من العصا و الجبال و ما يرعيه من الحيوانات، و توجب ذلک تقارن صورها فى خياله، فيصحّ عطف بعضها على بعض إذا ألقى إليه الكلام، لا إلى إمام الجماعه.

فالحاصل إنّ سبب تقارن الصّور هو المخالطه لذواتها، و سبب المخالطه هو الشّغل الّذى يحتاج إليها، و حيث إنّ الشّغل مختلف، فالمخالطه مختلفه، و لازم ذلک اختلاف التّقارن.

أى لأجل اختلاف أسباب التّقارن من المخالطات و الأشغال.

أى كلّ واحد منهما تمييز محوّل عن فاعل اختلفت، أى اختلفت ترتّب الصّور و وضوحها، و المراد بترتّبها اجتماعها فى الخيال على هيئه خاصّه من حيث التّقدّم و التّأخّر بحيث لا ينفکّ بعضها عن بعض، و المراد بوضوحها عدم غيبتها عن الخيال على أىّ هيئه كانت، فمعنى اختلاف الصّور ترتّبا كون الصّور على هيئه خاصّه فى خيال، و على غيرها فى خيال آخر، و معنى اختلافها وضوحا عدم غيبتها عن خيال، و غيبتها عن خيال آخر، أو عدم خطورها فيه أصلا.

فكم من صور لا انفكاك بينها (١) فى خيال، و هى (٢) فى خيال آخر ممّا لا تجتمع (٣) أصلا، و كم من صور (۴) لا تغيب (۵) عن خيال، و هى فى خيال آخر (۶) ممّا لا يقع قطّ [و لصاحب علم المعانى فضل (٧) احتياج إلى معرفه الجامع]،

أى لا انفكاك بين تلك الصّور فى خيال أى حال كونها على هيئه خاصّه فى خيال، و هذا معنى الاختلاف فى التّرتّب.

أى الصّور.

أى لا تجتمع بتلك الهيئه الخاصّه مثلا صور الدّواه و القلم و المداد و الكتاب متقارنه فى خيال الكاتب بالتّرتّب المذكور، لأنّه يستفيد من الدّواه أوّلا، و من القلم ثانيا، و من المداد و الكتاب ثالثا، و فى خيال طالب العلم متقارنه بغير هذا التّرتّب، و هو تقدّم صوره الكتاب على صوره الدّواه و القلم، حيث إنّه يمارس الكتاب أوّلا، و يحتاج إلى الدّواه و القلم فى بعض الأوقات، و ثانيا فإذا ألقى الكلام المشتمل على تلك الأمور إلى الكاتب لا بدّ أن يراعى فيه التّرتيب الّذى عنده بأن يقال: أعطنى دواتك و قلمك و كتابك، و كذلك الأمر بالقياس إلى طالب العلم، و لو انعكس الأمر لا يصحّ العطف.

أى هذا ناظر إلى قوله: «وضوحا» .

أى كصوره الدّواه و القلم و الكتاب بالقياس إلى خيال الكاتب.

أى كخيال القصّاب مثلا.

أى زياده احتياج، أى حاجه أكيده، فهو من إضافه الصّفه إلى الموصوف، و قصد المصنّف بهذا حثّ صاحب هذا العلم على معرفه جزئيّات الجامع الواقعه فى تراكيب البلغاء فى مقام الفصل و الوصل.

و بهذا اندفع ما يقال: إنّ صاحب هذا العلم يعرف أنّ الجامع العقلىّ أمور ثلاثه، و الوهمىّ أيضا ثلاثه، و الخيالىّ واحد، فلا معنى لحثّه على معرفتها، و إنّما الّذى يحثّ على معرفتها طالب هذا العلم، فكان الأولى للمصنّف أن يقول: و لطالب علم المعانى.

و بعباره أخرى: إنّ المراد هو تعيين الجامع و تشخيصه فى تراكيب البلغاء و تطبيق الكبريّات المعلومه له على الصّغريّات الواقعه فى تلك التّراكيب، و لا ريب أنّ هذا صعب جدّا.

ص :١۵۵

لأنّ معظم أبوابه (۱) الفصل و الوصل، و هو (۲) مبنىّ على الجامع [لا سيّما (۳)]الجامع [الخيالىّ، فإنّ جمعه (۴) على مجرى (۵) الألف و العاده]بحسب انعقاد (۶) الأسباب فى (۷) إثبات الصّور فى خزانه الخيال، و تباين (۸) الأسباب ممّا يفوته الحصر.

أى أبواب علم المعانى هذا الكلام على وجه المبالغه، إذ ليس فى الحقيقه باب الفصل و الوصل معظم أبواب علم المعانى، و المعنى المراد أنّ علم المعانى معياره الفصل و الوصل، بمعنى أنّ من أدركه كما ينبغى لم يصعب عليه شىء من سائر الأبواب، بخلاف العكس أو المراد بالمعظم الأصعب. و لمّا يتوقّف تحقّق الفصل و الوصل على الجامع تأكّدت حاجه صاحب هذا العلم إلى معرفه الجامع.

أى باب الفصل و الوصل مبنىّ على الجامع وجودا و عدما.

أى خصوصا الجامع الخيالىّ، فإنّه أوكد أنواع الجامع الثّلاثه.

أى كونه جامعا بين الشّيئين، و هذا علّه لقوله: «لا سيّما» .

أى مبنىّ على جريان المألوف و المعتاد، أى على جريان الصّوره المألوفه و المعتاده، و المراد بجريانها وقوع ذلك المألوف من الصّور و المعتاد منها وقوعا متكرّرا فى الخيالات و النّفوس، فبذلك يحصل الاقتران الّذى هو الجامع.

أى وجود الأسباب، أسباب التّقارن، فالباء فى قوله: «بحسب. . .» متعلّق بمجرى، و المعنى أنّ الجمع به مبنىّ على وجود الصّور المألوفه فى الخيال، و وجودها فيه بحسب الأسباب المقتضيه لإثبات تلك الصّور و اقترانها فى الخيال، كصنعه الكتابه، فإنّها سبب لاقتران القلم و الدّواه كما عرفت.

متعلّق بالأسباب، و إضافه «خزانه» إلى «الخيال» بيانيّه، و قوله: «فى خزانه» متعلّق ب «إثبات» ، و المعنى أنّ كون الخيالىّ جامعا بين الشّيئين مبنىّ على جريان الألف و العاده، أى على وقوع الصّوره المألوفه و المعتاده متكرّرا بحسب انتظام الأسباب، و حيث إنّ انتظام تلك الأسباب مختلف بالنّظر إلى الأشخاص ترتّبا و وضوحا، كان لصاحب علم المعانى استفراغ وسعه فى معرفه تلك الأسباب، و تشخيص الجامع الخيالىّ صغرى.

مبتدأ و قوله: «ممّا يفوته الحصر» خبره، و معنى العباره: إنّ الأسباب المتباينه المتغايره المقتضيه لإثبات صور المحسوسات فى الخيال ممّا يفوته الحصر، أى ممّا لا يدخل تحت

فظهر (١) أن ليس المراد بالجامع العقلىّ ما يـدرك بالعقل (٢) و بالوهمىّ ما يـدرك بالوهم، و بالخيالىّ ما يدرك بالخيال، لأنّ (٣) التّضادّ و شبهه

قانون و ضابط، و لكون عدم حصر تلك الأسباب لا يمكن بيانها على ما ينبغى.

اعلم أنّ تلك الأسباب المقتضيه لإثبات الصّور فى الخيال تختلف باختلاف الأشخاص و الأغراض و الأزمنه و الأمكنه، و حيث كانت تلك الأسباب لا تنحصر، فاختلاف الصّور باعتبار الحضور فى الخيال لا ينحصر أيضا، و لـذا نجد الشّىء الواحد يشبّه بصور من الصّور الحسّيّه المخزونه فى الخيال، فيشبّهه كلّ شخص بصوره مخالفه لما يشبّهه بها الآخر، لكون تلك الصّوره الّتى شبّهه بها كلّ واحد هى الحاضره فى خياله، كما روى أنّ سلاحيّا و صائغا و بقّارا و مؤدّب أطفال طلع عليهم البدر، فأراد كلّ واحد أن يشبّهه بأفضل ما فى خزانه خياله، فشبّهه المراد بالتّرس المذهّب، و الثّانى بالسّبيكه المدوّره، و الثّالث بالجبن الأبيض يخرج من قالبه، و الرّابع برغيف أحمر يصل إليه من بيت ذى ثروه، فالصّور الّتى من شأنها حصولها فى الخيال اختلفت فى حضورها فى الخيالات بمعنى أنّها وجدت فى خيال دون آخر، لأنّ كلّ شخص شبّه بما هو ملائم لما هو مخالطه.

[الأسباب المقتضيه لإثبات الصور فى الخيال]

@

[الأسباب المقتضيه لإثبات الصور فى الخيال]

أى فظهر من تفسير الشّارح للجوامع الثّلاثه بما تقدّم فى بيانها.

أى خصوص ما يدرك بالعقل بأن يكون كلّيا، بل المراد بالجامع العقلىّ أمر بسببه يقتضى العقل اجتماع الشّيئين إمّا بالذّات إن كان كلّيا، و إمّا بالواسطه إن كان جزئيّا، و بعباره أخرى أنّه لا يعتبر فى الجامع العقلىّ أن يكون كلّيا، بل يكون عقليّا، و لو كان جزئيّا يدرك فى الأصل بالوهم، فتسميه الاتّحاد فى التّصوّر مثلا جامعا عقليّا لكونه سببا فى جمع العقل بين الشّيئين، فيعلم من هذا أنّ الجامع العقلىّ هو ما كان سببا فى جمع العقل، سواء كان مدركا بالعقل لكونه كلّيا أو مدركا بالوهم لكونه جزئيّا، فالمراد بالعقل أمر بسببه يقتضى العقل فى المفكّره سواء كان من مدركاته بنفسه أو لا، و المراد بالجامع الوهمىّ أمر بسببه يقتضى الوهم الاجتماع فى المفكّره سواء كان من مدركاته بنفسه أو لا، و كذلك الخيال، فليس المراد بالجامع العقلىّ خصوص ما كان مدركا بالعقل.

تعليل للنّفى الّذى ادّعى فى المراد الوهمىّ و الخيالىّ، و إنّما لم يلتفت إلى بيان النّفى الّذى ادّعى فى العقلىّ لوضوح إدراك العقل ما ذكره المصنّف فيه من الاتّحاد و التّماثل و التّضايف،

ليسا (١) من المعانى الّتى يـدركها الوهم، و كذا التّقارن (٢) فى الخيـال ليس من الصّور الّتى تجتمع فى الخيال، بل جميع ذلك (٣) معان معقوله (۴)

[تحقيق حول كون التّضايف و التّماثل و الاتّحاد و التّضادّ معان معقوله]

@

[تحقيق حول كون التّضايف و التّماثل و الاتّحاد و التّضادّ معان معقوله]

اشاره

و إن كان الجامع العقلىّ قد يكون مدركا بالوهم.

و حاصل الكلام فى المقام: أنّه ليس المراد بالجامع الوهمىّ ما يكون مدركا بالوهم «لأنّ التّضادّ» الكائن بين الشّيئين الكلّيّين كما فى الأمثله المذكوره، فلا يرد بأنّ التّضادّ الجزئىّ و شبه التّضادّ الجزئىّ يدركهما الوهم، فلا معنى لنفى إدراكه لهما.

أى لأنّ التّضـادّ و شـبهه «ليسا من المعانى الّتى يـدركها الوهم» ، فإنّ شأن الوهم إدراك المعانى الجزئيّه لا الكلّيّه، كالتّضادّ بين السّواد و البياض، و شبه التّضادّ بين طبيعىّ السّماء، و طبيعىّ الأرض، و بين الأوّل و الثّانى.

أى التّقـارن فى الخيـال الّذى هو الجـامع الخيـالىّ ليس من الصّور الّتى تجتمع فى الخيال فإنّ التّقارن، أى تقارن الصّور من قبيل المعانى، و إن كان متعلّقا بها.

أى جميع ما ذكر من الجوامع «معانى معقوله» .

أى معان معقوله بحسب ما ذكره المصنّف من الأمثله الكلّيّه، و إلّا فقد يكون من المعانى الموهومه.

و توضيح ذلك: إنّ التّضايف و التّماثل و الاتّحاد و التّضادّ و شبه التّضادّ، و شبه التّماثل إن لوحظت بالقياس إلى الأمرين الكلّيّين كما فى الأمثله الّتى سبقت، فهى معان معقوله و مـدركه بالعقل أوّلا لا غير، و إن قيست بالنّسـبه إلى الأمرين الجزئيّين فهى معان جزئيّه مـدركه بالوهم أوّلا لا غير، فعندئـذ يتوجّه سؤال أنّه إذا كانت تلك الأمور فى الفرض الأوّل مدركه بالعقل، و فى الفرض الثّانى مـدركه بـالوهم، فمـا هو السّـرّ فى جعل الاتّحاد و التّضايف و التّماثل جامعا عقليّا على الإطلاق، و التّضادّ و شـبهه، و شبه التّماثل جامعا وهميّا كذلك.

و الجواب عنه أنّ العقل يدرك ما أدركه الوهم بواسطته، و كذلك بالعكس، كما ذكرنا حيث قلنا: إنّ القوى المدركه كالمرائى المتقـابله يرتسم فى كـلّ واحـده منهـا مـا يرتسم فى الأخرى، فإذا نقول: السّـرّ فى عـدّ التّماثل و الاتّحاد و التّضايف جامعا عقليّا مطلقا، إنّ هذه الأمور صالحه للجمع فى نظر العقل من دون أن يحتال فى كونها جامعه إلى شىء، فإنّ حضور أحد المتّحدين فى

المفكّره هو عين حضور الآخر فيها واقعا، و كذلك حضور أحد المتماثلين بعد

ص :۱۵۸

التّجريـد، و عـدم ملاـحظه الخصوصـيّات هو عين حضور الآـخر فيهـا واقعـا، و كـذلك حضور أحـد المتضايفين عنـدها مسـتلزم لحضور الآخر فى نفس الأمر، فهـذه الأمور إن كانت كلّيّه، فلا ينبغى الشّكّ فى صـحّه نسـبتها إلى العقل من ناحيه كونها جامعه، لأنّها مـدركه بالعقل حينئذ، و صالحه للجمع فى نظره، و إن كانت جزئيّه فبما أنّها مدركه بلا واسـطه، و بالعقل بواسـطه الوهم، و تكون صـالحه للجمع فى نظر كـلّ منهمـا، فصـحّ أن تنسب إلى الوهم، و إلى العقـل فى مرحله الجامعيّه إلّا أنّه اختار نسـبتها إلى العقل، لكونه أشرف و أدقّ فى إدراكه و حكمه.

[السّرّ فى عدّ التّضادّ و شبهه و التّماثل و شبهه جامعا و وهميّا]

@

[السّرّ فى عدّ التّضادّ و شبهه و التّماثل و شبهه جامعا و وهميّا]

و السّرّ فى عدّ التّضادّ و شـبهه، و شبه التّماثل جامعا وهميّا، إنّ العقل و إن كان يدركها إمّا بالذّات إن كانت كلّيّه و إمّا بالواسطه إن كـانت جزئيّه، إلاـ أنّه يرى فى كـلّ من الفرضـين أنّهـا غير صـالحه لجمع الشّـيئين فى المفكّره، و ذلـك لعـدم كـون حضور أحدهما عين حضور الآخر، أو مستلزما له عنده فى هذه الفروض، فمن ذلك لا تصحّ نسبتها إلى العقل فى مرحله الجامعيّه، و أمّا الوهم فبمـا أنّه قوّه حيّاله، و تبرز الشّبيهين بالتّماثل فى معرض المثلين، و ترى المتضادّين و الشّبيهين بهما مثل المتضايفين فتصـحّ نسبتها إليه فى مرحله الجامعيّه على نحو الإطلاق، و لا ينافى ذلك عـدم إدراكه للأمور الكلّيّه لأنّها تـدركها بواسـطه العقل، هذا كلّه فى الأمور المذكوره السّتّه.

و أمّـا التّقـارن فهو أيضـا إمّـا كلّىّ إن لوحـظ بالقياس إلى أمرين كلّيّين، و إمّا جزئىّ إن لوحظ بالقياس إلى أمرين جزئيّين، فعلى الأـوّل مـدرك بالعقـل، و على الثّـانى مـدرك بالوهم، و ليس للخيال طريق إلى إدراكه أصـلا، فعنـدئـذ يتوجّه سؤال أنّه إذا كان الأمر كذلك، فلماذا ينسب إلى الخيال فى مرحله الجامعيّه.

و جوابه إنّ السّرّ فى ذلـك هو أنّ العقـل ينتزع الكلّيّين المتقـارنين من الصّور المقـارنه فى الخيال، و كـذلك ينتزع تقارنهما من تقارنهـا فيه، فـإنّ التّقـارن الجزئىّ موجود فيه، و إن لم يكن مـدركا له حيث إنّ شـأنه إدراك الصّور لا إدراك المعانى، و لو لم يكن هذا التّقارن الكائن بين الصّور الجزئيّه فى الخيال، لمّا كان العقل واجدا لشـىء يوجب اجتماع الأمرين الكلّيّين فى المفكّره، و إنّما الجامع عنـده هو التّقارن الكلّى المنتزع من هـذا التّقارن، و هو الأصل و العمـده فى حديث الاجتماع، فمن ذلك ينبغى أن ينسب كون التّقارن

و قد خفى هذا (١) على كثير من النّاس، فاعترضوا بأنّ السّواد و البياض مثلا من المحسوسات دون الوهميّات (٢) . و أجابوا (٣) بأنّ الجامع كون كلّ منهما مضادّا للآخر، و هذا (۴) معنى جزئىّ لا يدركه إلاّ الوهم.

الكلّى جامعا إلى الخيال، و إن كان يصحّ أن ينسب إلى العقل أيضا، إلاّ أنّ الأولى نسبته إلى الخيال، و كذلك فيما إذا كان المتقارنان من المعانى الجزئيّه أو من الصّور، فإنّ التّقارن على كلا التّقديرين معنى جزئىّ يدركه الوهم، إلاّ أنّه ينتزع المعنيان الجزئيّان كصداقه زيد و عداوه عمرو، عمّا فى الخيال من صوره زيد و صوره عمرو، و كذلك ينتزع تقارن هذين المعنيين من تقارن هاتين الصّورتين فناسب أن ينسب التّقارن إلى الخيال فى مرحله عدّه من الجوامع، إذ لو قطع الوهم نظره عن منشأ الانتزاع، لما يرى شيئا جامعا بين المعنيين، و هذا إذا كان المتقارنان من المعانى الجزئيّه.

و أمّا إذا كانا من الصّور، فالأولى أن ينسب تقارنهما إلى الخيال فى مرحله الجامعيّه حيث إنّ متعلّقه حينئذ الصّور الكائنه فى الخيال لا المعانى هذا ما يستفاد من مطاوى كلمات الشّارح.

أى عدم كون المراد بالجامع العقلىّ ما يدرك بالعقل و بالوهمىّ ما يدرك بالوهم، و بالخيالىّ ما يدرك بالخيال، أى خفى هذا على كثير من النّاس، فاعتقدوا أنّ الجامع العقلىّ هو ما يدرك بالعقل، و الجامع الوهمىّ هو ما يدرك بالوهم، و الجامع الخيالىّ ما يدرك بالخيال، «فاعترضوا بأنّ السّوادّ و البياض مثلا من المحسوسات دون الوهميّات» .

أى و حينئذ فمقتضاه أن يكون الجامع بينهما خياليّا، لأنّ الخيال يدركهما بعد إدراك الحسّ المشترك، فكيف يجعلهما المصنّف من الوهميّات، و يجعل الجامع بينهما وهميّا، مع أنّ الوهم إنّما يدرك المعانى الجزئيّه.

عطف على «اعترضوا» أى الّذين اعترضوا أجابوا عن اعتراضهم «بأنّ الجامع» بينهما هو «كون كلّ منهما» أى السّواد و البياض مضادّا للآخر.

أى كون كلّ منهما مضادّا للآخر «معنى جزئىّ لا يدركه إلاّ الوهم» ، فصحّ ما صنعه المصنّف حيث جعل الجامع بينهما وهميّا.

ص : ١۶٠

و فيـه (١) نظر، لأنّه (٢) ممنوع، و إن أرادوا أنّ تضادّ هـذا السّواد (٣) لهـذا البيـاض معنى جزئىّ، فتماثل هـذا مع ذاك (۴) و تضايفه (۵) معه أيضا معنى جزئىّ، فلا تفاوت بين التّماثل و التّضايف و شبههما فى أنّها (۶) إن أضيفت (٧) إلى الكلّيّات كانت كلّيّات، و إن أضيف إلى الجزئيّات (٨) كانت جزئيّات، فكيف يصحّ جعل بعضـها (٩) على الإطلاق (١٠) عقليّا و بعضها (١١) وهميّا.

أى و فى هذا الجواب نظر من حيث قوله: «و هذا معنى جزئىّ» .

أى كون تضادّ السّواد و البياض معنى جزئيّا ممنوع، لأنّا لا نسلّم أن يكون تضادّ البياض للسّواد معنى جزئيّا، بل هو كلّىّ لأنّ التّضادّ قد أضيف إلى كلّىّ، و من المعلوم أنّ المضاف إلى الكلّىّ كلّى.

أى و إن أرادوا أنّ تضادّ هذا السّواد المخصوص الجزئىّ المعيّن «لهذا البياض» أى الجزئىّ المعيّن «معنى جزئىّ» .

أى كتماثل زيد مع عمرو.

أى كتضايف أبوّه زيد مع بنوّه عمرو أيضا معنى جزئىّ، فالأخذ بهذا المعنى يؤدّى إلى فساد ما ذكروه من عدّ التّضايف و التّماثل جامعين عقليّين.

أى التّماثل و التّضايف و غيرهما مثل التّضادّ و شبهه.

أى إن أضيفت الأمور المذكوره إلى الكلّيّات كتضادّ السّواد و البياض كانت كلّيّات، فتكون من مدركات العقل.

كتضادّ هذا السّواد مع هذا البياض، فكانت جزئيّات، فتكون من مدركات الوهم.

أى و هو الاتّحاد و التّماثل و التّضايف.

أى سواء أضيف إلى كلّىّ أو جزئىّ.

أى و هو التّضادّ و شبه التّضادّ و شبه التّماثل. و الاستفهام فى قوله: «فكيف يصحّ» إنكارىّ بمعنى النّفى، أى لا يصحّ ذلك، أى لا يصحّ جعل البعض أعنى التّماثل و التّضايف مطلقا، أى من دون أن يقيّدا بكونهما بين الكلّيّين عقليّا، لأنّهما إذا كانا بين الجزئيّين لا يدركهما إلّا الوهم، و كذلك لا يصحّ جعل البعض الآخر يعنى التّضادّ و شبه التّماثل و شبه التّضادّ على الإطلاق، أى من دون التّقييد بكونها بين الجزئيّات وهميّا، لأنّها إذا كانت بين الكلّيّات

ثمّ إنّ الجامع (١) الخياليّ هو تقارن الصّور فى الخيال، و ظاهر أنّه ليس بصوره ترتسم فى الخيال، بل هو من المعانى.

كانت كلّيات، فتكون مدركه بالعقل، فلا معنى للإطلاق المذكور فى الموضعين.

فتلخّص الإشكال فى أنّ المعترض فرّق بين التّضادّ و شبه التّضادّ، و بين التّماثل و التّضايف حيث جعل الأوّلين وهميّين على الإطلاق من غير تفريق بين جزئيهما و كلّيهما، و الآخرين عقليّين كذلك مع أنّ الجزئىّ فى البابين مدرك بالوهم، و الكلّى مدرك بالعقل، و قد تقدّم الجواب عن هذا الإشكال فيما ذكرناه تفصيلا.

أى اعتراض ثالث من الشّارح على المعترض الّذى لم يعلم المراد بالجامع، فجعل المراد بالجامع ما يدرك بهذه القوى الثّلاث، أعنى العقل و الوهم و الخيال، ثمّ اعترض بالجامع الوهمىّ بقوله: إنّ السّواد و البياض محسوسان، فكيف يصحّ أن يجعلا من الوهميّات.

و حاصل هذا الاعتراض الثّالث:

إنّ كون المراد بالجامع ما يدرك بهذه القوى غير صحيح فى الجامع الخياليّ، لأنّ الجامع الخياليّ هو تقارن الصّور فى الخيال، و ظاهر أنّه لا يمكن جعله صوره مرتسمه فى الخيال، لأنه من المعانى، و لا طريق للخيال إلى إدراكه، فكيف يصحّ على زعمه أنّ المراد بالجامع ما يدرك بهذه القوى؟ مع أنّ التّقارن هو الجامع الخياليّ من المعانى، فلا يدرك بالخيال.

هذا تمام الكلام فى اعتراضات الشّارح على المعترض:

الاعتراض الأوّل: هو أنّ التّضادّ إذا أضيف إلى الكلّيين ليس من المعانى الجزئيّه، فلا أساس لعدّه من المعانى الجزئيّه على الإطلاق.

و الثّانى: أنّه لو أراد اتّصاف المضاف إلى الجزئيّين بالجزئى فلا أساس لعدّ التّضادّ وهميّا دون غيره من التّماثل و التّضايف، فإنّهما أيضا قد يكونان مضافين إلى الجزئىّ فيكونان جزئيّين، فلا معنى لجعلهما عقليّا على الإطلاق.

و الثّالث: أنّ التّقارن من المعانى لا من الصّور، فلا يصحّ جعله جامعا خياليّا.

ص :١٦٢

فإن قلت (۱) : كلام المفتاح مشعر بأنّه (۲) يكفى لصحّه العطف وجود الجامع بين الجملتين باعتبار مفرد من مفرداتهما، و هو (۳) نفسه معترف بفساد ذلك حيث منع صحّه نحو: خفّى ضيّق و خاتمى ضيّق (۴) و نحو: الشّمس و مراره الأرنب و ألف باذنجانه محدثه (۵) . قلت (۶) : كلامه ههنا ليس إلاّ فى بيان الجامع بين الجملتين، و أمّا أنّ أىّ قدر من

هذا اعتراض على السّكّاكى و حاصله: التّناقض بين ما ذكره هنا، و ما ذكره فى موضع آخر، حيث إنّ المتحصّل ممّا ذكره هنا كفايه وجود جامع بين المسندين، أو المسند إليهما فقطّ فى العطف، و المتحصّل ممّا ذكره فى غير هذا الموضع عدم كفايه ذلك، و الغرض من نقل هذا الاعتراض كونه توطئه للاعتراض على المصنّف حيث وقع الخلل فى كلامه.

أى الشّأن «يكفى لصحّه العطف وجود الجامع بين الجملتين باعتبار مفرد من مفرداتهما» لأنّه قال: الجامع بين الجملتين إمّا عقلىّ و هو أن يكون بين الجملتين اتّحاد فى تصوّر ما. . . ، وجه الإشعار: إنّ الكلام فى الجامع المصحّح للعطف إذ ما لا يصحّح العطف لا يتعلّق الغرض ببيانه، و «تصوّر» فى قوله: «فى تصوّر ما» بمعنى متصوّر، و تنوينه يدلّ على الإفراد و الوحده، فيدلّ على كفايه وجود الجامع بين الجملتين باعتبار مفرد من مفرداتهما، مثل الاتّحاد فى المخبر عنه، أو فى الخبر، أو فى قيد من قيودهما، مثل الاتّحاد فى أحد التّوابع أو الحال.

أى صاحب المفتاح «نفسه معترف بفساد ذلك» أى كفايه الجامع بين الجملتين باعتبار مفرد من مفرداتهما، ففى كلامه تناف.

أى مع أنّهما متّحدين فى المسند، فليس منع العطف إلاّ لعدم الجامع بين المسند إليهما، و إن وجد بين المسندين، و هو الاتّحاد فى التّصوّر.

قوله: «محدثه» خبر الأخير، و خبر الأوّلين محذوف لدلاله الأخير عليه، فكلّ من الأخيرين من عطف الجمل حيث كان فى الأصل: الشّمس محدثه، و مراره الأرنب محدثه، و ألف باذنجانه محدثه، و منع العطف مع أنّ المسند فى الجميع واحد، فتلك الجمل متّحده فى المسند، فالمتحصّل من هذا الاعتراض هو التّناقض بين كلام السّكّاكى هنا و كلامه فى موضع آخر.

أى قلت جوابا عن السّكّاكى، و حاصل الجواب: إنّ هذا الاعتراض كان واردا عليه لو كان محطّ كلامه هنا الجامع المصحّح للعطف، و ليس الأمر كذلك، بل مراده

الجامع يجب لصحّه العطف فمفوّض إلى موضع آخر، و قد صرّح فيه (١) باشتراط المناسبه بين المسندين و المسند إليهما جميعا، و المصنّف (٢) لمّا اعتقد أنّ كلامه فى بيان الجامع سهو منه و أراد (٣) إصلاحه غيّره (۴) إلى ما ترى، فذكر مكان الجملتين الشّيئين (۵) ، و مكان قوله: اتّحاد فى تصوّر ما، اتّحاد فى التّصوّر (۶) ،

هنا بيان حقيقه الجامع من حيث هو هو، و أمّا أنّ مثل هذا الجامع يكفى فى صحّه العطف أم لا؟ فمفوّض إلى موضع آخر قبل هذا الكلام، أو بعده.

أى قد صرّح السّكّاكى فى ذلك الموضع باشتراط المناسبه بين المسندين و المسند إليهما جميعا، و لازم ذلك عدم صحّه العطف فى الأمثله المذكوره.

هذا الكلام من الشّارح شروع فى الاعتراض على المصنّف، و كان ما تقدّم توطئه لهذا، أى إنّ المصنّف لمّا اعتقد أنّ كلام السّكّاكى فى بيان الجامع سهو من السّكّاكى، وجه ذلك الاعتقاد أنّ المصنّف قال فى الإيضاح: و أمّا ما يشعر به ظاهر كلام السّكّاكى فى مواضع من كتابه أنّه يكفى أن يكون الجامع باعتبار المخبر عنه، أو الخبر، أو قيد من قيودهما، فهو منقوض بنحو: هزم الأمير الجند يوم الجمعه، و خاط زيد ثوبه فيه مع القطع بامتناعه، و لعله سهو منه، فإنّه صرّح فى مواضع أخر منه بامتناع عطف قول القائل: خفّى ضيّق على قوله خاتمى ضيّق، مع اتّحادهما فى الخبر، انتهى، فهو كما ترى قد حكم على السّكّاكى بالسّهو فى كلامه.

أى أراد المصنّف إصلاح كلام السّكّاكى.

أى غيّر المصنّف كلام السّكّاكى إلى ما ترى، فقول الشّارح: «غيّره» جواب لمّا فى قوله: «لمّا اعتقد» .

أى أراد المصنّف بالشّيئين بدل الجملتين، جنس جزأى الجملتين ليصدق على المسند إليهما و المسندين فيهما معا.

أى ذكر المصنّف اتّحاد فى التّصوّر مع اللاّم، مكان قول السّكّاكى: اتّحاد فى تصوّر ما بدون اللاّم، و التّنكير يدلّ على الوحده، فيدلّ على أنّه يكفى كون الجامع باعتبار مفرد من مفردات الجملتين مثل الاتّحاد فى المخبر عنه، أو فى الخبر، أو فى قيد من قيودهما، فيصير حاصل كلام السّكّاكى: إنّ الجامع يجب أن يكون بين المفردين من الجملتين، لأنّ

فوقع الخلل فى قوله (١) : الوهمىّ أن يكون بين تصوّريهما شبه تماثل أو تضادّ أو شبه تضادّ، و الخيالى أن يكون بين تصوّريهما تقارن فى الخيال، لأنّ التّضادّ (٢) مثلا إنّما هو بين نفس السّواد و البياض لا بين تصوّريهما أعنى العلم بهما، و كذا التّقارن (٣) فى الخيال إنّما هو بين نفس الصّور، فلا بدّ من تأويل كلام (۴) المصنّف،

لفظ تصوّر بدون اللاّم فى كلامه من باب المجاز فى الكلمه، فهو بمعنى متصوّر، كما إنّ عدل فى قولنا: زيد عدل، من هذا القبيل، فإنّه بمعنى عادل، و القرينه على هذه المجازيّه قوله: مثل الاتّحاد فى المخبر عنه، أو فى الخبر. . .

فالمراد من لفظه تصوّر بدون اللاّم فى كلامه معناه الغير المتعارف، أعنى المعلوم، لأنّ التّصوّر بمعنى المتصوّر، لا معناه المتعارف أعنى العلم، و أمّا بناء على التّغيير الّذى أراد المصنّف به الإصلاح، فيكون المراد من لفظه التّصوّر مع اللاّم معناه المتعارف، أعنى العلم لا معناه الغير المتعارف، أعنى المعلوم.

أى فوقع الخلل و الفساد فى قول المصنّف: «الوهمىّ أن يكون. . .» ، و كذلك وقع الخلل و الفساد فى قول المصنّف: «و الخيالى أن يكون. . .» .

أى لأنّ التّضادّ الّذى جعله جامعا وهميّا «مثلا إنّما هو بين نفس السّواد و البياض» اللّذين هما من قبيل المعلوم «لا بين تصوّريهما، أعنى العلم بهما» .

أى التّقارن الّذى جعله جامعا خياليّا «إنّما هو بين الصور» المخزونه فى الخيال لا بين التّصوّرات التى هى العلم بتلك الصّور.

و هذا الخلل لا يرد على السّكّاكى، لأنّ قوله: «اتّحاد فى تصوّر ما» مثل الاتّحاد فى المخبر عنه، ظاهر أنّه أراد بالتّصوّر المتصوّر من باب المجاز على ما سبق.

أى بأن يقال: إنّه أراد بتصوّريهما مفهوميهما، و هما الأمران المتصوّران بأن تجعل الإضافه إلى الضّمير بيانيّه.

و حاصله: إنّه أطلق المصدر أعنى التّصوّر على الأمر المتصوّر من باب المجاز فى الكلمه على ما تقدّم بيانه الآن، و هو أمر لا ينكر مع وجود العلاقه، كيف و الشّارح نفسه حمل التّصوّر فى كلام السّكّاكى على المتصوّر، حيث قال فيما سبق: «و هذا ج ظاهر فى أنّ المراد بالتّصوّر الأمر المتصوّر» .

و حمله (۱) على ما ذكره السّكّاكى بأن يراد بالشّيئين الجملتان، و بالتّصوّر مفرد من مفردات الجمله غلط (۲) مع أنّ ظاهر عبارته يأبى ذلك (۳) .

أى و حمل كلام المصنّف، و هذا كلام مستأنف ردّ لما يقال جوابا عن المصنّف من أنّ المصنّف أراد بالشّيئين الجملتين، و بالتّصوّر مفردا من مفردات الجمله، كما هو مراد السّكّاكى، فلا فساد حينئذ فى كلام المصنّف، إذ يرجع كلامه حينئذ إلى ما قاله السّكّاكى، غايه الأمر يحمل أل فى التّصوّر على الجنس لا على العهد.

و حاصل الرّدّ: إنّ هذا الحمل غلط، لأنّ المصنّف قد ردّ هذا الكلام فى الإيضاح على السّكّاكى، و حمله على أنّه سهو منه، و قصد بهذا التّعبير إصلاحه، فكيف يحمل كلام المصنّف على كلامه هذا، مع أنّ ظاهر عباره المصنّف يأبى هذا الحمل، إذ ليس فيها ما يدلّ عليه، إذ المتبادر من الشّيئين هو شيئان من أجزاء الجملتين لا نفس الجملتين، و كذلك المتبادر من التّصوّر هو الإدراك و العلم، لا المدرك و المعلوم، و بالجمله إنّ المتبادر من الشّيئين شيئين من أجزاء الجملتين لا نفس الجملتين، و المتبادر من التّصوّر معرّفا باللّام معناه المتعارف، أعنى العلم لا المفرد المعلوم الّذى هو معناه الغير المتعارف.

لأنّ المصنّف قد ردّ كلام السّكّاكى فى الإيضاح، و حمله على السّهو، فلا يصحّ حمل كلامه عليه، كما عرفت.

أى مع أنّ ظاهر عباره المصنّف يأبى كون المراد بالتّصوّر المتصوّر لما عرفت من أنّ المتبادر من المعرّف باللاّم هو المعنى المصدرىّ، أى العلم لا المعلوم، و قيل: إنّه لا يتعيّن أن يكون قصد المصنّف بهذا الكلام إصلاح كلام السّكّاكى، بل يجوز أن يريد نقل كلامه، و بعباره أخصر منه، فلا يبعد أن يريد بالشّيئين الجملتين، و بالتّصوّر المعلوم التّصوّرى، و قصد بذكره معرّفا الإشاره إلى جنس المعلوم التّصوّرى الشّامل لكلّ متصوّر سواء كان مخبرا عنه أو خبرا أو قيدا من قيودهما، بل حمل كلام المصنّف على هذا المعنى هو المتعيّن، و إلاّ لم يصحّ قوله: ثمّ قال الجامع بين الشّيئين. . . ، و ذلك لأنّ المصنّف ناقل عن السّكّاكى، فإذا كان مراده غير المعنى المراد للسّكّاكى لم يصحّ النقل، إذ كيف ينسب له ما ليس قائلا به.

ص :۱۶۶

و لبحث الجامع زياده تفصيل و تحقيق أوردناها فى الشّرح (١) ، و إنّه (٢) من المباحث الّتى ما وجدنا أحدا حام حول تحقيقها.

[و من محسّنات الوصل (٣)]بعد وجود (۴) المصحّح [تناسب الجملتين فى الاسميّه و الفعليّه (۵) و]تناسب [الفعليّتين فى المضىّ و المضارعه (۶)]، فإذا أردت مجرّد

أى المطوّل.

أى ما ذكر من زياده التّفصيل و التّحقيق «من المباحث الّتى ما وجدنا أحدا حام حول تحقيقها» ، أى رام أطراف تحقيق تلك المباحث.

[من محسّنات الوصل تناسب الجملتين فى الاسميّه و الفعليّه]

@

[من محسّنات الوصل تناسب الجملتين فى الاسميّه و الفعليّه]

أى و من محسّنات العطف، لمّا فرغ المصنّف من شرائط العطف أراد أن يشير إلى الصّفات الّتى توجب حسن العطف فقال: و من محسّنات الوصل، أى المحسّنات الّتى يتعلّق النّظر فيها بعلم المعانى دون ما يبحث عنها فى علم البديع، فإنّها تذكر فيه، فالمراد من الوصل هو العطف بين الجملتين، و أشار بمن فى قوله: «من محسّنات» إلى أنّه قد بقى من المحسّنات أمور أخر كالتّوافق فى الإطلاق و التّوافق فى التّقييد، كما أشار إليه الشّارح بقوله: «أو يراد فى إحداهما الإطلاق. . .» .

أى بعد وجود المصحّح للعطف ككونهما متّفقين فى الخبريّه و الإنشائيّه لفظا و معنى، أو معنى فقطّ مع وجود جامع بينهما.

أى فى كونهما اسميّتين أو فعليّتين، فالياء فى اسميّته و فعليّته ليست للنّسبه، و إنّما هى ياء المصدر أى المصيّره مدخولها مصدرا.

أى بأن يكون فعل كلّ منهما ماضيا، أو يكون فعل كلّ منهما مضارعا، و قد يقال: إنّ كلام المصنّف ناطق بأنّ رعايه التّناسب حسن مطلقا عند عدم مانع منه، و ليس الأمر كذلك، فإنّه قد يكون واجبا كما إذا أريد الدّوام فيهما، أو قصد التجدّد فيهما، و لكن يمكن الجواب عن ذلك بالنّظر إلى العطف على ما هو مقتضى القواعد الأدبيّه من دون النّظر إلى ما تقتضيه الإراده و القصد، فإذا لا مانع من جعل التّناسب محسّنا للكلام باعتبار العطف، و إن كان واجبا باعتبار قصد الدّوام و الثّبات ألا ترى إنّ الإتيان بالصّلاه فى المسجد مستحبّ، و لا ينافى ذلك كونها واجبه فى نفسها.

نعم، إذا كان هناك مانع من ناحيه الإراده، كما إذا أريد بإحداهما التّجدّد

الإخبار من غير تعرّض للتّجـدّد فى إحـداهما و الثّبوت فى الأخرى (١) قلت: قام زيـد و قعـد عمرو، و كذلك زيد قائم، و عمرو قاعد (٢) [إلاّ (٣) لمانع]

و بالأخرى الدّوام فحينئذ لا مجال لجعل التّناسب محسّنا للكلام، لكونه صافيا لما هو المراد، فلا معنى لوقوعه مركزا للاستحسان.

و هذا يشتمل أربع صور: الأولى أن يكون المقصود من الجملتين التّجدّد.

الثّانيه: أن يكون هو المقصود من كلّ منهما الثبوت.

الثّالثه: بأن لم يكن شىء منهما مقصودا فيهما.

الرّابعه: بأن يكون شىء منهما مقصودا فى إحداهما دون الأخرى.

ففى جميع هـذه الصّور التّنـاسب من محسّـنات العطف، أمّـا فى الصّورتين الأـخيرتين فكونه محسّـنا ظاهر، لأنّ المقصود يحصـل بالاختلاـف أيضـا، فلاـ مجال لتوهّم الوجوب، و أمّا فى الصّورتين الأوليين فلمّا ذكرنا من أنّ وجوب اتّفاقهما لتحصيل المقصود أعنى التّجدّد أو الثّبوت لا ينافى أن يعدّ محسّنا بالقياس إلى العطف على حسب مقتضى القواعد الأدبيّه، إذ بالنّظر إليها الاختلاف أيضا جائز، لأنّ المفروض هو التّكلّم حول المحسّـنات بعـد الفراغ عن المجوّز، فصـحّ حينئذ أن يقال: قام زيد و قعد عمرو، سواء أريد التّجدّد فى كلّ منهما أو لم يرد فى شىء منهما، أو أريد فى إحداهما دون الأخرى.

لا يقال: لا يصـحّ التّمثيل بهـذين المثالين عند عدم إراده التّجدّد أو الثّبوت فى كلّ منهما، أو فى إحداهما، لأنّ المثال الأوّل يدلّ على التّجدّد، و المثال الثّانى يدلّ على الثّبوت لا محاله، فينافى عدم إراده التّجدّد فى المثال الأوّل، و عدم إراده الثّبوت فى المثال الثّانى.

لأنّنـا نقول فى الجواب: إنّ الممثّل هو عـدم إراده التّجـدّد أو الثّبوت، و هـذا لاـ ينـافى دلاله الكلام لفظا عليهما، فإذا كان قصـد المتكلّم إفاده مجرّد نسبه المسند إلى المسند إليه من دون قصد الثّبوت، أو التّجدّد، بل أراد إفادتها على نحو الطّبيعه المطلقه جاز له أن يأتى بالجمله الفعليّه أو الاسـميّه، فيفيـد الكلام ما قصـده على كلا التّقـديرين، و إن كان يفيد زائدا عليه الثّبوت أو التّجدّد، إلاّ أنّه غير مراد له.

أى لا تقول: قام زيد و عمرو قاعد، و لا عكسه، أى زيد قائم و عمرو قعد.

استثناء من تناسب الجملتين، فمعنى عباره المصنّف أنّ من محسّنات الوصل تناسب

مثل أن یراد فی إحداهما (۱) التّجدّد و فی الأخری الثّبوت، فیقال: قام زید و عمرو قاعد (۲) أو یراد فی إحداهما المضیّ، و فی الأخری المضارعه (۳) فیقال: زید قام و عمرو یقعد (۴) أو یراد فی إحداهما الإطلاق، و فی الأخری التّقیید بالشّرط (۵) کقوله تعالی: وَ قٰالُوا لَوْ لاٰ أُنْزِلَ عَلَیْهِ مَلَکٌ وَ لَوْ أَنْزَلْنٰا مَلَکاً لَقُضِیَ اَلْأَمْرُ (۱)(۶)].

الجملتین فی الاسمیّه و الفعلیّه. . . إلاّ إذا وجد مانع، فحینئذ لم یکن من المحسّنات بل ترکه منها. و قیل: إنّه استثناء من محذوف، و التّقدیر: أی فلا یترک هذا التّناسب اللّفظی إلاّ لمانع یمنع منه فیترک.

أی الجملتین.

فإنّ الاختلاف فیهما حیث أرید من الجمله الأولی التّجدّد، و من الجمله الثّانیه مجرّد الإخبار، و ذلک یمنع التّناسب.

قال فی الإیضاح: کما إذا کان زید و عمرو قاعدین، ثمّ قام زید دون عمرو، فیقال: قام زید و عمرو قاعد، و یستفاد من ذلک أنّ المراد بالثّبوت هو الدّوام.

أی لم یقل: و فی الأخری الاستقبال، لیشمل ما إذا أرید الحال.

أی أرید الإخبار بتجدّد القیام لزید فیما مضی، و الإخبار بتجدّد القعود لعمرو فی المستقبل.

و یستفاد من هذا الکلام أنّ التّوافق فی الإطلاق و التّقیید أیضا من محسّنات العطف إلاّ لمانع، و به یظهر سرّ قول المصنّف حیث أتی بمن المفید للتّبعیض، و قال: و من محسّنات الوصل.

و الشّاهد: إنّ الجمله الثّانیه المقرونه بلو الشّرطیّه، أعنی جمله لَقُضِیَ اَلْأَمْرُ عطف علی الجمله الأولی، أعنی جمله وَ قٰالُوا، ثمّ الجمله الثّانیه المقرونه بلو الشّرطیّه مقیّده بالشّرط، أعنی وَ لَوْ أَنْزَلْنٰا لأنّ الشّرط قید للجزاء، و الجمله الأولی المقرونه بلو لا التّخصّصیّه مطلقه من الشّرط و الجامع بین الجملتین أنّ الأولی تضمّنت علی ما یقولون إنّ نزول الملک یکون علی تقدیر وجوده سبب نجاتهم و إیمانهم، و تضمّنت الثّانیه أنّ نزوله سبب هلاکهم، و عدم إیمانهم، و الغرض فی الجملتین واحد، و هو بیان ما یکون نزول الملک سببا له من النّجاه أو الهلاک.

۱- ۱) سوره الأنعام:۸.

و منه (۱) قوله تعالى: فَإِذٰا جٰاءَ أَجَلُهُمْ لاٰ يَسْتَأْخِرُونَ سٰاعَةً وَ لاٰ يَسْتَقْدِمُونَ (۱)، فعندى (۲) إنّ قوله: وَ لاٰ يَسْتَقْدِمُونَ عطف على الشّرطيّه (۳) قبلها لا على الجزاء، أعنى قوله: لاٰ يَسْتَأْخِرُونَ، إذ لا معنى لقولنا: إذا جاء أجلهم لا يستقدمون (۴) . [تذنيب (۵)]هو (۶) ، جعل الشّىء ذنابه (۷) ، للشّىء، شبّه (۸) ، به ذكر بحث الجمله

من باب الإطلاق فى إحداهما و التّقييد فى الأخرى قوله تعالى: وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذٰا جٰاءَ أَجَلُهُمْ لاٰ يَسْتَأْخِرُونَ سٰاعَةً وَ لاٰ يَسْتَقْدِمُونَ.

و الشّاهد فى هذه الآيه: على رأى الشّارح إنّ جمله وَ لاٰ يَسْتَقْدِمُونَ المطلقه من الشّرط عطفت على جمله فَإِذٰا جٰاءَ أَجَلُهُمْ المقيّده بالشّرط، و المعنى حينئذ: لا يستقدمون قبل مجىء الأجل، و لا يصحّ عطفها على الجزاء أعنى لاٰ يَسْتَأْخِرُونَ إذ حينئذ يكون قوله وَ لاٰ يَسْتَقْدِمُونَ جزاء، مثل قوله: لاٰ يَسْتَأْخِرُونَ فيلزم نفى ما هو معلوم الاستحاله، لأنّ الوقت الّذى جاء الأجل فيه بالفعل لا يمكن قبله موتهم حتّى ينفى.

أى لأنّ عندى، لأنّ الفاء للتّعليل، فهو علّه لقوله: «و منه قوله تعالى» .

أى مجموع الشّرط و الجزاء كما هو الظّاهر.

لأنّ الاستقدام إنّما يتصوّر على تقدير عدم مجىء الأجل لا على تقدير مجيئه.

[تذنيب]

@

[تذنيب]

اشاره

الفرق بين التّذنيب و التّنبيه اصطلاحا مع اشتراكهما فى أنّ كلا منهما متعلّق بالمباحث المتقدّمه أنّ ما يذكر فى حيّز التّنبيه هو بحيث لو تأمّل المتأمّل فى المباحث المتقدّمه لفهمه منها، بخلاف التّذنيب، و التّقدير هذه تذنيب.

أى التّذنيب بحسب الأصل جعل الشّىء تابعا للشّىء.

أى بكسر الذّال و ضمّها مؤخّر الشّىء، و منه الذّنب الّذى هو مؤخّر الحيوان.

أى شبّه المصنّف «به» ، أى بجعل الشّىء ذنابه للشّىء، أى شبّه ذكر بحث الجمله الحاليّه عقيب بحث الفصل و الوصل بجعل الشّىء ذنابه للشّىء بجامع التّتميم و التّكميل فى كلّ أو بجامع إيجاد الشّىء متّصلا بآخر الشّىء اتّصالا يقتضى عدّه من أجزائه.

و حاصـل الکلاـم إنّ المصـنّف شبّه فی نفسه تعقیب هـذا البـاب بـالبحث عن الجمله الحـالیّه، بجعـل الشّـیء ذنابه لشـیء بجامع التّکمیل و التّتمیم فی کلّ، إذ کما أنّ جعل الذّنابه لشیء

ص :۱۷۰

۱- ۱) سوره الأعراف:۳۳.

الحـاليّه، و كونها بالواو تاره، و بـدونها أخرى عقيب بحث الفصل و الوصل لمكان (١) ، التّناسب [أصل الحال المنتقله (٢)]، أى الكثير الرّاجح فيها (٣) ،

تكميل له، كذلك تعقيب هذا الباب بهذا البحث تكميل له.

ثمّ ترك أركـان التّشبيه بحسب التّلفّظ عـدا لفـظ موضوع للمشبّه به، و هو تـذنيب و أراد به المشبّه، أى تعقيب بـاب الفصـل و الوصل بالبحث عن الجمله الحاليّه على نحو الاستعاره المصـرّحه، هـذا هو ظاهر كلام الشّارح، و لكنّ الإنصاف أنّ هذا من باب سبـك المجـاز عن المجـاز، فـإنّ المراد بالتّـذنيب ليس التّعقيب، بـل المراد به الألفـاظ المخصوصه المـذكوره من هنـا إلى بـاب الإطناب، و الإيجاز، و المساواه، كما أنّ المراد بباب الفصل و الوصل ذلك.

فإذا أريـد بالتّذنيب ابتداء التّعقيب على نحو الاسـتعاره المصـرّحه، ثمّ أريد به الألفاظ المخصوصه بعلاقه السّببيّه و المسبّبيّه، فإنّ التّعقيب ذكر، و هو سبب لتحقّق الألفاظ فى الخارج، فهذا مجاز مرسل مبتنى على الاستعاره المصرّحه.

[أصل الحال المنتقله أن تكون بغير واو]

@

[أصل الحال المنتقله أن تكون بغير واو]

المكان مصـدر سـمى بمعنى الحدث، و هو الكون من «كان» التّامّه، أى لوجود التّناسب بين الجمله الحاليّه و الفصل و الوصل، و هو علّه لذكر بحث الجمله الحاليّه عقيب بحث الفصل و الوصل، أى و إنّما ذكر عقب بحث الفصل و الوصل لوجود التّناسب بين الجمله الحاليّه و الفصل و الوصل، لأنّ اقتران الجمله الحاليّه بالواو شبيه بالوصل، و عدم اقترانها بها شبيه بالفصل.

فإن قلت: الواو فى الوصل عاطفه، و فى الجمله الحاليّه غير عاطفه، فلا تناسب بينهما.

قلت: الأصل فى واو الحال العطف، فالمناسبه موجوده بهذا الاعتبار.

أى الغير اللاّزمه لصاحبها المنفكّه عنه.

أى فى الحال المنتقله، أى الشّائع الرّاجح فى الحال المنتقله أن تكون بغير واو لموافقه القواعد.

و حاصل ما ذكره فى هذا التّذنيب هو تقسيم الجمله الحاليّه إلى أقسام خمسه:

١. ما يتعيّن فيه الواو.

٢. و ما يتعيّن فيه الضّمير.

٣. و ما يجوز فيه الأمران على السّواء.

ص :١٧١

كما يقال الأصل (۱) ، فی الکلام الحقیقه [أن تکون بغیر واو (۲)]، و احترز بالمنتقله عن المؤکّده (۳) ، المقرّره لمضمون (۴) الجمله،

۴. و ما یترجّح فیه الضّمیر.

۵. و ما یترجّح فیه الواو.

أی الکثیر الرّاجح فیه أن یکون حقیقه، و المرجوح أن یکون مجازا، فلیس المراد بالأصل الدّلیل و القاعده، لأنّ للأصل معان کثیره، منها الظّاهر و الدّلیل و القاعده و الاستصحاب، و قال بعضهم الأولی أن یراد بالأصل ههنا مقتضی الدّلیل، و ذلک بقرینه قوله فی مقام التّعلیل: لأنّها فی المعنی حکم.

أی مقتضی الدّلیل أن تکون الحال بغیر واو، و یسمّی علی هذا مقتضی الدّلیل أصلا لابتنائه علی الأصل الّذی هو الدّلیل.

أی کان الأولی التّعبیر باللّازمه أی احترز بالمنتقله عن اللّازمه لأنّها هی الّتی تقابل المنتقله، و أمّا المؤکّده فهی تقابل المؤسّسه.

لا یقال: یلزم من کونها مؤکّده أن تکون لازمه، فصحّت المقابله نظرا للازم.

لأنّا نقول: نسلّم ذلک، إلّا أنّ اللّازمه أعمّ من المؤکّده، مثلا: هذا أبوک عطوفا، الحال فی هذا المثال لازمه، و لیست بمؤکّده، فمقتضی ذلک أن تکون الحال اللّازمه غیر المؤکّده، و لا یحصل الاحتراز عنها بالمنتقله.

أراد بالمضمون ما تضمّنته و استلزمته الجمله قبلها، و ذلک کما فی قولک: هذا أبوک عطوفا، فإنّ الجمله الأولی تقتضی العطوفه فلذا کان قوله: عطوفا، تأکیدا، و لیس المراد بالمضمون المصدر المتصیّد من الجمله کما هو الظّاهر، لأنّ مضمون هذه الجمله أبوّه زید، و هی غیر العطوفه، و کان الأولی للشّارح أن یحذف قوله: «لمضمون الجمله» لأجل أن یشمل کلامه المؤکّده لعاملها، نحو: وَ أَرْسَلْنٰاکَ لِلنّٰاسِ رَسُولاً (۱)، و المؤکّده لصاحبها نحو: لَآمَنَ مَنْ فِی اَلْأَرْضِ کُلُّهُمْ جَمِیعاً (۲)، حیث یکون قوله: (رسولا) مؤکّدا ل وَ أَرْسَلْنٰاکَ، و هو العامل، و جَمِیعاً مؤکّدا لقوله: کُلُّهُمْ، و هو صاحب الحال.

ص: ۱۷۲

۱- ۱) سوره النّساء:۷۹.

۲- ۲) سوره یونس:۹۹.

فإنّها يجب أن تكون بغير واو البتّه (۱) ، لشدّه ارتباطها بما قبلها (۲) ، و إنّما كان الأصل فى المنتقله الخلوّ عن الواو [لأنّها فى المعنى (۳) حكم (۴) على صاحبها كالخبر (۵)]بالنّسبه إلى المبتدأ (۶) ، فإنّ قولك: جاء زيد راكبا، إثبات (۷) الرّكوب لزيد، كما فى: زيد راكب، إلاّ أنّه (۸)

أى قطعا و دائما، لا أنّ ذلك فيها كثير، و مثال ذلك كقولك: زيد أبوك عطوفا.

أى بحيث يصيران كالشّىء الواحد، و لذا لا يبحث عنها فى هذا الباب.

و الحاصل إنّ الحال المؤكّده لظهور ارتباطها بالمؤكّده لا يحتاج فيها إلى ربط بالواو، فلا يبحث عنها فى هذا الباب، فلذا احترز المصنّف عنها بالتّقييد بالمنتقله.

أى لأنّ الحال فى المعنى حكم على صاحبها لا فى اللّفظ، لأنّ الحكم فى اللّفظ إنّما يكون بالمسند.

أى أمر محكوم به على صاحبها، و ذلك لأنّك إذا قلت: جاء زيد راكبا، أفاد ذلك أنّ زيدا ثبت له المجىء حال وصفه بالرّكوب، و فى ضمن ذلك أنّ الرّكوب ثابت له، و حينئذ فالرّكوب محكوم به على زيد لثبوته له، و إنّما قال فى المعنى، لأنّ الحال فى اللّفظ غير محكوم بها لأنّها فضله يتمّ الكلام بدونها.

أى كما أنّ الخبر حكم على المبتدأ فى اللّفظ و المعنى.

فإنّ المبتدأ محكوم عليه فى المعنى، بل فى اللّفظ أيضا، فالغرض من التّشبيه إفاده مماثله الحال للخبر من جهه أنّ كلا محكوم به فى المعنى على صاحبه، و إن كان الخبر محكوما به فى اللّفظ أيضا.

و كان الأولى أن يقول: فإنّ قولك: جاء زيد راكبا، معناه إثبات الرّكوب لزيد.

و كيف كان فحاصل ما ذكره الشّارح أنّ كلا من الحال و الخبر يقتضى الكلام كونه ثابتا عارضا لمعروض، فهما متساويان فى ذلك، و مختلفان فى أنّ المقصود الأصلى من التّركيب بالنّسبه للخبر ثبوته للمبتدأ، بخلاف الحال فليس ثبوته لصاحبه مقصودا من التّركيب، بل المقصود ثبوت أمر آخر له كالمجىء فى المثال، و جىء بالحال قيدا ليهون ذلك الأمر و هو المجىء فيستفاد ثبوت الحال بطريق اللّزوم العرضى.

أى إثبات الرّكوب فى الحال.

فى الحال على سبيل التّبعيّه (١) ، و إنّما المقصود إثبات المجیء، و جئت بالحال لتزيد فى الإخبار عن المجیء هذا المعنى (٢) ، [و وصف له (٣)]، أى و لأنّها فى المعنى (۴) وصف لصاحبها [كالنّعت (۵)]، بالنّسبه للمنعوت، إلاّ أنّ المقصود (۶) فى الحال كون

أى و لم يقصد ابتداء، و إنّما يحصل فى ضمن غيره، و إنّما المقصود بالإخبار هو إثبات المجیء.

مفعول تزيد فى قوله «لتزيد» بصيغه الخطاب، و المراد بهذا المعنى إثبات الرّكوب.

لا- يقال: إنّ هذا الكلام الّذى ذكره الشّارح مخالف لما هو مقرّر من أنّ الكلام إذا اشتمل على قيد زائد على مجرّد الإثبات و النّفى كان ذلک القيد هو الغرض الأصلى و المقصود بالذّات من الكلام، و الحال من جمله القيود.

لأنّا نقول: إنّ الحكم على الحال هنا بأنّها غير مقصوده بالذّات من حيث إنّها فضله يستقيم الكلام بدونها، و المسند هو المقصود بالذّات من حيث إنّه ركن لا يستقيم الكلام إلاّ به، و ذلک لا ينافى أنّ المقصود بالذّات من التّركيب للبليغ هو القيد.

أى لصاحبها، لأنّ الكلام يقتضى اتّصاف صاحبها بها حاله الحكم، لتكون قيدا له، فصارت فى اتّصاف صاحبها كالنّعت.

إنّما قيّد بالمعنى، لأنّها ليست لصاحبها فى اللّفظ بل حال.

أى فى الوصفيّه، و إن كان النّعت وصفا للمنعوت فى اللّفظ و المعنى.

هذا الكلام من الشّارح إنّما هو لبيان الفرق بين الحال و النّعت.

و حاصله: إنّ الحال و النّعت و إن اشتركا فى أن كلا منهما وصف لموصوف، و قيد لمقيّد فى المعنى، إلاّ أنّهما يفترقان من جهه أنّ القصد من الحال جعلها قيدا لحكم صاحبها، لاقتران الحال مع الحكم فى صاحب الحال.

فإذا قلت: جاء زيد راكبا، أفاد أنّ زيدا موصوف بالمجیء، و أنّ اتّصافه بذلک المجیء إنّما هو فى حال اتّصافه بالرّكوب، بخلاف النّعت فإنّ المقصود منه جعله قيدا لذات المحكوم عليه، لا قيدا للحكم.

و كيف كان فإذا كانت الحال مثل الخبر و النّعت، فكما أنّ الخبر و النّعت يكونان بدون الواو، و لو كانا من جنس الجمله، لا من جنس المفرد، فكذلک الحال ينبغى أن تكون بدون الواو.

صاحبها على هذا الوصف (۱) حال مباشره الفعل (۲) ، فهى قيد للفعل و بيان (۳) لكيفيّه وقوعه بخلاف النّعت، فإنّه لا يقصد به ذلك (۴) ، بل مجرّد اتّصاف المنعوت به (۵) ، و إذا كانت الحال مثل الخبر و النّعت (۶) ، فكما أنهما يكونان بدون الواو فكذلك الحال.

فإذا قلت: جاء زيد العالم، فالمقصود تقييد نفس ذات زيد بالعلم، لا تقييد حكمه الّذى هو المجيء.

أى الرّكوب فى المثال المذكور.

أى الحدث سواء دل عليه بفعل أو وصف.

أى مبيّن لكيفيّه وقوع الفعل، أى لصفته الّتى وقع عليها.

أى كون الموصوف على هذا الوصف حال مباشره الفعل، و بعباره أخرى: لا يقصد بالنّعت التّقييد بحال مباشره الفعل، بل مطلقا، و على كلّ حال و زمان.

أى بل المقصود بالنّعت هو مجرّد اتّصاف المنعوت بذلك النّعت، من دون ملاحظه أن المنعوت مباشر للفعل، أو غير مباشر له، لأنّ المقصود منه بيان حصول هذا الوصف لذات الموصوف من غير نظر إلى كونه مباشرا للفعل، أو غير مباشر له، و لهذا جاز أن يقع نحو الأسود، و الأبيض، و الطّويل، و القصير، و ما أشبّه ذلك، من الصّفات الّتى لا انتقال فيها نعتا، لا حالا، و بالجمله كما أنّ حقّ الخبر و النّعت أن يكونا بدون الواو فكذا الحال.

أى إذا كانت الحال من صاحبها فى المعنى بمنزله الخبر، و النّعت من المبتدأ و المنعوت، فكما أنّ الخبر و النّعت يكونان بدون الواو فكذلك الحال تكون بدون الواو فقوله: «و إذا كانت الحال» ، إشاره إلى مقدّمه هى صغرى مأخوذه من المتن، و قوله: «فكما أنّهما يكونان بدون الواو» إشاره إلى مقدّمه هى كبرى محذوفه من المصنّف، و قوله: «فكذلك الحال» إشاره إلى النّتيجه المحذوفه.

و بالجمله كما أنّ من حق الخبر و النّعت أن يكونا بدون الواو، فكذلك الحال و المناط فى هذا لقياس أنّ الخبر و المبتدأ متّحدان خارجا، و لهما مصداق واحد، و كذلك النّعت و المنعوت، و هذا المناط موجود فى الحال و صاحبها، فلأجل هذا الاتّحاد اللّبّى لا حاجه فى جميعها إلى الواو الموضوعه للرّبط بين الشّيئين.

نعم، لما كانت الحال من حيث اللّفظ فضله فقد تخالف هذا الأصل و تجىء مع الواو، كما

و أمّا ما (۱) ، أورده بعض النّحويّين من الأخبار، و النّعوت المصدّره بالواو، كالخبر فی باب كان، و الجمله الوصفيّه المصدّره الّتی تسمّى واو تأكيد لصوق الصّفه بالموصوف، فعلی (۲) سبيل التّشبيه و الإلحاق بالحال.

إذا كانت جمله فإنّها مستقله لا تقتضی الرّبط بالغير، و الحال أنها عند وقوعها حالا فضله لا عمده، فمقتضى ذلک الإتيان بالواو، و إن كان الاجتزاء بالضّمير أيضا لا مانع منه، و سيأتی بيان ذلک مفصّلا فانتظر.

[ما أورده بعض النّحويّين من الأخبار و النّعوت المصدّره بالواو]

@

[ما أورده بعض النّحويّين من الأخبار و النّعوت المصدّره بالواو]

جواب عن الإيراد، و الوارد على الكبرى القائله بأن الخبر و النّعت يكونان بدون الواو، و تقريب الإيراد أنّ الخبر و النّعت قد يكونان مع الواو أيضا، فبطل قولكم: إنّ الحال مثل الخبر و النّعت، فكما أنهما يكونان بدون الواو، فكذلک الحال أمّا مجیء الخبر مع الواو، فكخبر باب كان من الأفعال النّاقصه، كقول الحماسی:

فلما صرّح الشّرّ

فأمسى و هو عريان

و لم يبق سوى العدوان

دنّاهم كما دانوا

و الشّاهد فی قوله: (و هو عريان) فإنّه خبر (أمسى) ، و قد دخل عليه الواو، فالجمله الخبريّه تكون مع الواو.

و أمّا مجیء الجمله الوصفيّه، فكقوله تعالی: فِيهٰا رَوٰاسِيَ وَ أَنْبَتْنٰا فِيهٰا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ (۱)، و قوله تعالی: أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلىٰ قَرْيَةٍ وَ هِيَ خٰاوِيَةٌ عَلىٰ عُرُوشِهٰا (۲)، فإنّ الجمله الّتی دخلت عليها الواو فی الآيتين عند صاحب الكشاف صفه للنّكره، و الواو زائده دخولها، و عدم دخولها على حدّ سواء، و فائدتها تأكيد وصل الصّفه بالموصوف، إذ الأصل فی الصّفه مقارنه الموصوف، فهذه الواو أكّدت اللصّوق، و الوصل بالموصوف.

جواب ما فی قوله: «و أمّا ما أورده» ، و حاصل الجواب: إنّ مجیء الخبر و النّعت إنّما هو على سبيل التّشبيه بالحال، لا على سبيل الأصاله لأنّ الحال قد تقترن بالواو، و فی بعض الأحيان فيقترن كلّ واحد من الخبر و النّعت بالواو، و تشبيها لهما بالحال،

۱- ۱) سوره الحجر:۴.

۲- ۲) سوره البقره:۲۵۹.

[لكن خولف]هذا الأصل (١) [إذا كانت]الحال (٢)]جمله (٣) فإنّها]أى الجمله الواقعه حالا۔[من حيث (۴) هى جمله مستقلّه بالإفاده]من غير (۵) أن تتوقّف على التّعليق (۶) بما قبلها، و إنّما قال من حيث هى جمله لأنّها من حيث هى حال غير مستقلّه، بل متوقّفه على التّعليق (٧) بكلام سابق قصد تقييده بها [فتحتاج]الجمله الواقعه حالا [إلى ما يربطها بصاحبها]

و إلحاقا لهما بها وجه الشبّه كون الجميع حكما فى المعنى لصاحبها، على أن قوله: (و هو عريان) لا يتعيّن للخبريّه، بل يجوز حمل (أمسى) على التّام، و حمل جمله (و هو عريان) على الحاليّه، و كذلك فى الآيتين حيث يكون قوله تعالى: وَ لَهٰا كِتٰابٌ مَعْلُومٌ، و قوله تعالى: وَ هِىَ خٰاوِيَةٌ عَلىٰ عُرُوشِهٰا حالا عن قَرْيَةٍ.

[إذا كانت الحال جمله]

@

[إذا كانت الحال جمله]

اشاره

أى كون الحال بغير واو كما فى الخبر و النّعت، و ذلك بأن تكون بالواو.

أى الحال المتقدّمه، و هى المنتقله.

أى اسميّه أو فعليّه، و الفاء فى قوله: «فإنّها» للتّعليل.

الحيثيّه هى للتّقييد، و قوله: «مستقلّه بالإفاده» خبر «أنّ» فى قوله: «فإنّها» .

و معنى العباره: لأنّ الجمله الواقعه حالا۔ مستقله بالإفاده من حيث كونها جمله، و لازم ذلک الاستقلال أنّها تحتاج إلى رابط يربطها بما قبلها، و إنّما كانت الجمله المذكوره مستقلّه بالإفاده من حيث كونها جمله، لأنّ الجمله وضعت لتفيد فائده يحسن السّكوت عليها بناء على القول بوضع المركّبات، أو استعملت لتفيد ما ذكر بناء على مقابله.

و الحاصل إنّ الجمله الحاليّه وجدت فيها جهتان، جهه كونها جمله، و هذه الجهه هى الأصل فى الجمله الحاليّه، و جهه كونها حالا و هى عارضه، و الجهه الأولى توجب احتياجها لما يربطها بما قبلها، دون الجهه الثّانيّه.

هذا تفسير للاستقلال.

أى الارتباط، فلا تحتاج إلى ما يربطها من الجهه الثّانيّه.

أى بل متوقّفه على الارتباط بكلام سابق على الحال قصد تقييد ذلک الكلام بالجمله الحاليّه.

الّذى جعلت (١) حالا عنه [و كلّ من الضّمير و الواو صالح للرّبط (٢) ، و الأصل]الّذى (٣) لا يعدل عنه ما لم تمسّ (۴) حاجه إلى زياده ارتباط [هو الضّمير بدليل]الاقتصار عليه (۵) فى الحال [المفرده و الخبر و النّعت، فالجمله (۶)]الّتى تقع حالا [إن خلت (٧)

أى جعلت تلك الجمله حالا عنه، و هى تحتاج إلى الرّابط بسبب كونها جمله مستقلّه من حيث هى جمله.

[الجمله الحاليّه الّتى خلت عن ضمير صاحبها وجب فيها الواو]

@

[الجمله الحاليّه الّتى خلت عن ضمير صاحبها وجب فيها الواو]

أى و كلّ واحد من الضّمير و الواو صالح لربط الجمله الحاليّه بصاحبها، و أمّا الضّمير فلكونه عباره عن المرجع، و أمّا الواو فلكونها موضوعه لربط ما قبلها بما بعدها، أو هى فى أصلها للجمع، كما قيل: إنّ أصل هذه الواو الحاليّه هى العاطفه، و اختلف فيما هو الأصل، و الأقوى فى الرّبط، هل هو الضّمير، أو الواو، فقيل: الواو، لأنّها موضوعه له، و قيل: هو الضّمير لدلالتّه على المربوط به، و إليه أشار بقوله: «و الأصل» هو الضّمير.

أى الّذى لا ينبغى العدول عنه لكثرته، و المراد بالأصل هنا هو الكثير الرّاجح فى الاستعمال، لا الأصل فى الوضع، و المراد لا يعدل عنه فى نظر البلغاء و إلاّ فكثيرا ما يقرّرون فى العربيّه جواز الأمرين.

أى فإن مسّت الحاجه إلى زياده الرّبط فيعدل عنه حينئذ إلى الواو، لأنّ الرّبط بها أقوى، لما مرّ من أنها موضوعه للرّبط، و يحتمل أن يكون المراد الإتيان بهما إذا مسّت الحاجه إلى زياده الرّبط.

أى على الضّمير فى الحال المفرده، أى إنّ الرّبط فى الحال المفرده يكون بالضّمير دون الواو، كقولك: جاء زيد راكبا، و كذا فى الخبر، و لو كان جمله، كقولك: زيد أبوه قائم، و كذا فى النّعت، كقولك: مررت برجل أبوه فاضل.

فقد تبيّن أنّ الرّبط بالضّمير أكثر موردا فدلّ ذلك على أنّه الأصل فيما يحتاج إلى الرّبط، إلاّ أن يقال إنّ الضّمير فى الحال المفرده ليس للرّبط، لأنّ الحال المفرده لا تحتاج لرابط، بل لضروره الاشتقاق، لأنّ كلّ مشتق يتحمّل الضّمير، فالدّليل لم ينتج المطلوب.

هذا شروع فى تفصيل محلّ انفراد الواو و الضّمير، و محلّ اجتماعهما.

أى هذا فى قوّه قضيّه كلّيّه قائله: كلّ جمله أريد جعلها حالا و خلت عن ضمير صاحبها وجب ربطها بالواو، و معنى قوله «إن خلت عن ضمير صاحبها» ، أى بأن لم يوجد فيها

عن ضمير صاحبها]الّذى (۱) تقع هى حالاـ عنه [وجب]فيها [الواو]ليحصل الارتباط (۲) ، فلا يجوز (۳) خرجت زيد قائم، و لما ذكر (۴) أنّ كلّ جمله خلت عن الضّمير وجبت فيها الواو، أراد أن يبيّن أنّ أىّ جمله يجوز ذلک فيها، و أىّ جمله لاـ يجوز ذلک، فقال: [و كلّ جمله خاليه عن ضمير ما]أى الاسم الّذى [يجوز أن ينتصب عنه (۵) حال]و ذلک (۶) بأن يكون (۷) فاعلا

ضمير لا لفظا و لا تقديرا.

هذا بيان لصاحب الحال لا تقييد له.

أى ليحصل الرّبط بين الجمله الحاليّه و بين صاحبها، بأن تكون مرتبطه به غير منقطعه عنه.

أى فلا يجوز بدون الواو، بل يقال: خرجت و زيد قائم، مع الواو، و المعنى زيد قائم وقت خروجى.

فإن قلت: ما هو الفارق بين الجمله الحاليّه و بين الخبريّه و النّعتيّه، حيث احتيج فى الحاليّه إلى الرّبط بالواو و لم يجز فيهما.

قلت: الفرق أنّ الخبريّه جزء من الجمله، و ذلک كاف فى الرّبط فلم تناسبها الواو و الّتى أصلها للعطف الّذى لا يكون فى الخبر، و أنّ النّعتيّه تدل على معنى فى المنعوت فصارت كأنّها من تمامه، فلم تناسبها الواو، و أيضا فاكتفى فيهما بالضّمير، بخلاف الحاليّه، فإنّها لكونها فضله مستغنى عنها فى الأصل تحتاج إلى رابط، فإن لم يوجد الضّمير تعينت الواو.

أى لما ذكر المصنّف، و بيّن وجوب الواو فى الخاليه عن الضّمير إذا كانت حالا، و ليست كلّ جمله خاليه عن الضّمير تقع حالا حتّى تجب الواو، بل من الجمل الخاليه عن الضّمير ما يصحّ أن تقع حالا، و منها ما لا يصحّ، أراد المصنّف «أن يبيّن أنّ أىّ جمله يجوز ذلک فيها» ، أى أنّ أىّ جمله يجوز أن تقع حالاـ بالواو، و أىّ جمله لا يجوز أن تقع حالا بالواو، كالمضارع كما سيأتى، فالمشار إليه بقوله: «ذلک» ، هو الرّبط بالواو مع عدم الضّمير.

أى يجوز أن يصير صاحب حال كالفاعل و المفعول.

أى جواز الانتصاب.

أى بأن يكون الاسم فاعلا، كزيد فى قولک: جاء زيد، فإنّه يصحّ أن يجىء منه حال،

أو مفعولا (١) معرّفا أو منكّرا مخصوصا (٢) ، لا- نكره محضه، أو مبتدأ، أو خبرا، فإنّه لا- يجوز أن ينتصب عنه (٣) حال على الأصحّ، و إنّما لم يقل (۴) عن ضمير صاحب الحال، لأنّ قوله: كلّ جمله، مبتدأ،

فإذا أتيت بجمله خلت عن ضميره، نحو: عمرو يتكلّم، جاز أن تقع هذه الجمله حالا عنه، مقترنه بالواو وجوبا، فيقال: جاء زيد و عمرو يتكلّم، فجمله (عمرو يتكلّم) حال عن زيد، و الرّابط هو الواو.

أى بأن يكون الاسم مفعولا حقيقه، أو تقديرا، أو تأويلا، كقولك: رأيت زيدا، فى المفعول الحقيقى، و هذا زيد، فى المفعول التّقديرى، إذ هذا زيد فى التّقدير أعنى زيدا بالإشاره، فزيد فى المثالين اسم يصحّ أن يجىء منه الحال، فإذا أتيت بجمله خلت عن ضميره، كقولك: رأيت زيدا عمرو يتكلّم، و هذا زيد عمرو يتكلّم، جاز أن تقع هذه الجمله حالا بالواو، بأن تقول: رأيت زيدا و عمرو يتكلّم، و هذا زيد و عمرو يتكلّم، أى رأيته أو أشرت إليه فى حال كون عمرو يتكلّم.

أى مخصوصا بالنّعت، أو بالإضافه، أو بوقوعه بعد النّفى، أو شبهه من النّهى و الاستفهام، كقولك: هل مررت برجل راكبا، و التّعميم فى قوله: «معرّفا أو منكّرا مخصوصا» راجع إلى كلّ من الفاعل و المفعول، و المراد بنكره محضه خاليه من التّخصيص بما ذكر.

أى عمّا ذكر، أعنى نكره محضه، و مبتدأ و خبر، فلا تجىء الحال من واحد منها أصلا، ثمّ إنّ عدم وقوع الحال عن المبتدأ و الخبر و النّكره المحضه، إنّما هو على قول المشهور، و أمّا سيبويه فقال بمجىء الحال عنها، و تبعه على ذلك غير واحد من النّحويّين.

هذا جواب عن سؤال مقدّر، تقدير السّؤال أنّه كان على المصنّف أن يقول عن ضمير صاحب الحال، بدل قوله: «عن ضمير ما يجوز» ، لكونه أوضح و أخصر، فلماذا عدل عنه، و قال: «عن ضمير ما يجوز أن ينتصب عنه حال» .

و حاصل الجواب أنّه لو قال: عن ضمير صاحب الحال، لزم جعله صاحب حال قبل تحقّق الحال، و هو مجاز، و الحقيقه أولى لأصالتها، و وجه المجاز أنّ الإخبار فى هذا التّركيب إنّما هو بالصّيغه الّتى لا تستلزم الوقوع، و ما دام لم يحصل وقوعها حالا لا يسمّى ما يجوز انتصاب الحال عنه صاحب الحال إلّا على سبيل مجاز الأول.

و خبر قوله: [يصحّ (١) أن تقع]تلك الجمله [حالا عنه]أى عمّا يجوز أن ينتصب عنه حال [بالواو (٢)]، و ما لم يثبت (٣) له هذا الحكم أعنى وقوع الحال عنه (۴) لم يصحّ (۵) إطلاق اسم صاحب الحال عليه إلاّ مجازا، و إنّما قال: ينتصب عنه حال، و لم يقل: يجوز أن تقع تلك الجمله حالا عنه، لتدخل (۶) فيه الجمله الخاليه عن الضّمير المصدّره بالمضارع المثبت لأنّ ذلك الاسم ممّا لا يجوز أن تقع تلك الجمله حالا عنه.

أى صحّه وقوع تلك الجمله حالا، و ليس المعنى وقوعها حالا بالفعل، و من المعلوم أنّه لم يتحقّق بعد كونها حالا، حتّى يقال للاسم المذكور أنّه صاحب الحال.

أى إذا كانت الجمله ملتبسه بالواو، أو مع الواو، بناء على أنّ الباء بمعنى مع، هذا إشاره إلى أنّ صحّه وقوعها حالا مشروطه بهذا الشّرط، أى بكونها مع الواو، فإذا لم يوجد هذا الشّرط لم يصحّ وقوعها حالا.

أى الاسم الّذى لم يثبت له هذا الحكم، و هذا من تتمّه العلّه، أعنى قوله: «لأنّ قوله كلّ جمله مبتدأ. . .» .

أى وقوع الحال عن الاسم فعلا، و هنا لم يثبت له هذا الحكم «أعنى وقوع الحال. . .» ، إذ لا يلزم من الصحّه و الجواز الوقوع.

هذا خبر لقوله: «ما لم يثبت. . .» ، و حاصل الكلام فى المقام: أنّ صحّه إطلاق اسم صاحب الحال على ما يجوز أن ينتصب عنه حال بطريق الحقيقه تتوقّف على ثبوت وقوع الحال عنه، و لم يثبت الآن وقوع الجمله حالا عنه، فكيف يجوز أن يطلق اسم صاحب الحال عليه حتّى يصحّ أن يقول عن ضمير صاحب الحال.

نعم يجوز أن يطلق عليه و يقول صاحب الحال مجازا، لكن لا وجه لارتكابه من غير احتياج إليه، لأنّ الأصل و هو أن يقول عن ضمير ما يجوز أن ينتصب عنه حال ليس متعذّرا حتّى يرتكب المجاز هنا، و إنّما توقّفت صحّه ذلك الإطلاق على هذا الثّبوت، لأنّ العلم بتلك الصحّه موقوف على العلم بهذا الثّبوت، فلو أطلق عليه حقيقه يلزم عدم التوقّف مع وجود التوقّف فى نفس الأمر، و لو أطلق مجازا يلزم العدول عن الأصل من غير احتياج إليه، و كلاهما بيّن الفساد جدا.

علّه للنّفى و هو عدم القول بجمله يجوز أن تقع تلك الجمله حالا عنه، بل قال

لكنّه (۱) ممّا يجوز أن ينتصب عنه حال فی الجمله (۲) و حينئذ (۳) يكون قوله: كلّ جمله خاليه عن ضمير ما يجوز أن ينتصب عنه حال متناولا للمصدّره بالمضارع الخاليه عن الضّمير المذكور، فيصحّ استثناؤها (۴) بقوله: [إلا المصدّره بالمضارع المثبت، نحو:

ينتصب عنه حال، و الحاصل أنّه لو لم يقل هذه العباره، بل قال: كلّ جمله خاليه عن ضمير ما يجوز أن تقع تلك الجمله حالا عنه، لما صحّ هذا الاستثناء، أعنی قوله: «إلّا المصدّره بالمضارع المثبت. . .» ، لكونه حينئذ إخراجا للخارج، و تحصيلا للحاصل، و لا يخفی فساده، لأنّ المراد بيان وجوب الواو مع هذه الجمله، أعنی الحاليّه عن ضمير ما يجوز أن ينتصب عنه حال إذا وقعت حالا، و الجمله المصدّره بالمضارع المثبت الخاليه عن ضمير الاسم، لا يجوز أن تقع حالا عنه لانتفاء الرّابط، و هو الضّمير.

فلهذا عبّر بقوله: يجوز أن ينتصب عنه حال «لتدخل فيه» ، أی فی قوله: «و كلّ جمله خاليه. . .» الجمله الخاليه عن الضّمير المصدّره بالمضارع المثبت، لأنّ دخولها مطلوب لأجل إخراجها بعد ذلك الاستثناء، و وجه دخول الجمله المذكوره فی كلامه أنّه يصدق عليها أنّها خاليه عن ضمير الاسم الّذی يجوز أن ينتصب عنه حال بخلاف ما لو قال: يجوز أن تقع تلك الجمله حالا عنه، فإنّها لا تدخل فيه، إذ لا يصدق عليها أنّها خاليه عن الضّمير الاسم الّذی يجوز أن تقع تلك الجمله حالا عنه، لعدم جواز وقوعها حالا مع أنّ دخولها مطلوب لأجل أن تخرج بعد ذلك بالاستثناء.

فقول الشّارح «لأنّ ذلك الاسم ممّا لا يجوز أن تقع تلك الجمله حالا عنه» إشاره إلی دليل عدم الدّخول حينما قيل: يجوز أن تقع تلك الجمله حالا عنه.

إشاره إلی دليل الدّخول حين قال: يجوز أن ينتصب عنه حال.

أی أیّ حال كانت تلك الجمله أو غيرها.

أی حين قال: «يجوز أن ينتصب عنه حال» ، يكون قول المصنّف: «كلّ جمله خاليه. . .» ، شاملا للمصدّره بالمضارع الخاليه عن الضّمير المذكور، فيصحّ استثناؤها بقوله إلا المصدره بالمضارع المثبت. . .

الانقطاع الّذی ليس أصلا فی الاستثناء.

أی استثناء الجمله المصدّره بالمضارع استثناء متّصلا الّذی هو الأصل، بخلاف ما لو

جاء زید و یتکلّم عمرو]فإنّه (۱) لا یجوز أن یجعل و یتکلّم عمرو حالا عن زید [لما سیأتی] من أنّ ربط مثلها (۲) یجب أن یکون بالضّمیر فقطّ (۳) . و لا یخفی (۴) أنّ المراد بقوله: کلّ جمله، الجمله الصّالحه للحالیّه فی الجمله،

قال: یجوز أن تقع تلک الجمله حالا عنه، فإنّ الاستثناء فیه لا یصحّ إلّا علی نحو

أی الضّمیر للشّأن، أی لا یجوز جعل (و یتکلّم عمرو) حالا عن زید، و ذلک لعدم وجود الرّابط، و هو الضّمیر فقطّ، نعم، یجوز أن تجعل تلک الجمله عطفا علی جمله (جاء زید) عند وجود الجامع بینهما.

أی مثل جمله (و یتکلّم عمرو) ، و إنّما قال مثلها، لأنّ ما سیأتی نظیر و مثل لما هنا لا فرد منه، لأنّ ما هنا هو المضارع الخالی عن الضّمیر، و ما سیأتی هو المضارع المحتمل له لکن التّعلیل الآتی یقتضی امتناع ربط المضارع المثبت مطلقا بالواو.

و لیس فی قوله: یتکلّم عمرو، ضمیر، فلا یصحّ جعله حالا، إلّا أن یقال: إنّا لا نسلّم أنّ ارتباطها یجب أن یکون بالضّمیر وحده، بل یصحّ بالواو مع الضّمیر أیضا، مثل قوله تعالی: وَ إِذْ قٰالَ مُوسیٰ لِقَوْمِهِ یٰا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِی وَ قَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّی رَسُولُ اَللّٰهِ (۱)، فإنّ قوله: وَ قَدْ تَعْلَمُونَ جمله وقعت حالا، و هی مضارع مثبت مع أنّ الرّبط لیس بالضّمیر فقطّ.

هذا جواب عن سؤال مقدّر تقدیره أن یقال: إنّ قوله «کلّ جمله خالیه. . .» شامل للجمله الإنشائیّه الخالیه عن الضّمیر لأنّها جمله أیضا، مع أنّه لا یصحّ أن تقع حالا، سواء کانت مع الواو أو بدونها، لأنّ الغرض من الحال تخصیص وقوع مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال، فیجب أن یکون ممّا یقصد منه الدّلاله علی حصول مضمونه، و هو الخبریّه دون الإنشائیّه.

و محصّل الجواب: أنّ المراد بقوله: «کلّ جمله خالیه. . .» هی الجمله الصّالحه للحالیّه فی الجمله، و هذه الجمله مختصّه بالخبریّه و لا شمول لها للإنشائیات، لأنّ الغرض من الحال تخصیص وقوع مضمون العامل بوقت حصول مضمونها، فلا بدّ من کونها ممّا یدلّ علی حصول مضمونها، و الدّالّ علی الحصول هو الخبریّه دون الإنشائیّه، و لهذا تقع الخبریّه حالا فی الجمله دون الإنشائیّه.

۱- ۱) سوره الصّف:۵.

بخلاف الإنشائيات فإنّها (١) لا تقع حالا البتّه، لا مع واو و لا بـدونها. [و إلاّ]عطف على قوله: إن خلت، أى و إن لم تخل الجمله الحاليّه عن ضمير صاحبها (٢) [فـإن كانت فعليّه و الفعل المضارع (٣) مثبت امتنع دخولها (۴)]أى الواو [نحو: وَ لاٰ تَمْنُنْ تَسْتَكْثِرُ (١)(۵)]أى و لا تعط حـال كونـك تعـدّ ما تعطيه كثيرا [لأنّ (۶) الأصـل]فى الحـال هى [المفرده] لعراقه (٧) المفرد فى الإعراب،

أى الإنشائيـات لا تقع حالا لا مع الواو و لا بـدونها إلاّ بتقـدير قول يتعلّق بها، كقولك: جاء زيـد، هل ترى فارسا يشـبهه حيث لم يصحّ أن تكون جمله هل ترى. . .، حالا إلاّ بتقدير مقولا فيه هل ترى. . .

[الجمله الحاليّه فعليّه و فعلها فعل مضارع مثبت]

@

[الجمله الحاليّه فعليّه و فعلها فعل مضارع مثبت]

أى بأن اشـتملت على ذلك فهى حينئـذ إمّا أن تكون اسـميّه أو فعليّه، و الفعليّه إمّا أن يكون فعلها مضارعا أو ماضـيا، و المضارع إمّـا أن يكون مثبتـا أو منفيّـا، فبعض هـذه يجب فيهـا الواو كالاسـميّه فى بعض الأحوال، و بعضـها يجب فيه الضّـمير كالمضارعه المثبته، و بعضـها يسـتوى فيه الأمران، و هى المضارعه المنفيّه و الماضـيّه لفظا، و بعضـها يترجّح فيه أحدهما كالاسـميّه فى بعض الأحوال. . .، و قد أشار المصنّف لتفصيل ذلك و بيان أسبابه بقوله «فإن كانت فعليّه. . .» .

أى مضارع لفظا و معنى.

أى و وجب الاكتفاء بالضّمير بعد امتناع دخول الواو.

و الشّاهـد فى قوله: (تَسْتَكْثِرُ) حيث جـاءت مجرّده عن الواو، مع أنّهـا جمله و فعلهـا مضـارع مثبت متحمّل لضـمير صاحبه، و هو المخـاطب فلا يجوز أن يقـال: لا تمنن و تسـتكثر، بالواو، هـذا على قراءه الرّفع فى (تسـتكثر) ، فيكون المعنى ما ذكر، و أمّا على قراءه الجزم على أنّه جواب النّهى، فليس مما نحن فيه، و لا يصحّ التّمثيل لأنّه بدل اشتمال من (تمنن) لا حال.

علّه لامتناع الواو و الاكتفاء بالضّمير فى الجمله المذكوره.

أى لأصـاله المفرد فى الإعـراب، فقوله: «لعراقه المفرد فى الإعـراب» علّه لمحـذوف، و التّقـدير لأنّ الحال فضـله، و كونها فضـله يقتضى الإعراب، و الإعراب يقتضى الإفراد لعراقه المفرد، أى أصالته فى الإعراب.

۱- ۱) سوره المدّثّر:۶.

و تطفّل (۱) الجمله علیه بوقوعها موقعه، [و هی]أی المفرده [تدلّ علی حصول صفه (۲)] أی معنی قائم بالغیر (۳) لأنّها (۴) لبیان الهیئه الّتی علیها الفاعل أو المفعول و الهیئه معنی قائم بالغیر (۵) [غیر ثابته (۶)]لأنّ الکلام فی الحال المنتقله [مقارن]ذلک الحصول (۷) [لما جعلت]الحال [قیدا له]یعنی العامل (۸) ، لأنّ الغرض من الحال تخصیص وقوع مضمون عاملها بوقت حصول مضمون الحال،

أی تبعیّتها للمفرد إنّما هو بسبب وقوعها موقع المفرد، و بعباره أخری: إنّ الجمله تتبع المفرد فی النّصب، لأنّ المفرد منصوب فتعرب محلا لتطفّلها علی المفرد بوقوعها موقعه.

أی تدلّ علی حصول صفه بحسب أصل وضعها.

أی التّفسیر المذکور من الشّارح إشاره إلی أنّ المراد بالصّفه هی الصّفه اللّغویّه لا النّحویّه، ثمّ قوله: «تدل علی حصول صفه» ، یشمل ما إذا دلّت علی حصول صفه صراحه، کقولک: جاء زید راکبا، أو بطریق اللّزوم، کقولک: جاء زید غیر ماش، فإنّ عدم المشی یستلزم الرّکوب.

فاندفع حینئذ ما یقال من أنّ قولک: جاء زید غیر ماش، لا یدلّ علی حصول صفه، بل یدلّ علی عدم الصّفه.

أی لأنّ الحال علی ما عرف من تعریفها لبیان الهیئه الّتی علیها الفاعل، کقولک: جاء زیدا راکبا، أو المفعول، کقولک: رأیت زیدا راکبا.

فإنّ ما یقوم بالغیر، باعتبار حصوله فیه، یقال له: هیئه، و باعتبار قیامه به یقال له: صفه.

أی غیر مستمرّه بأن تنفکّ عن صاحبها.

أی حصول الصّفه أشار الشّارح بقوله ذلک الحصول إلی أنّ «مقارن» فی کلام المصنّف صفه للحصول.

المراد بالعامل مدلوله، لأنّ الحال قید لمدلول العامل، ثمّ المراد بالعامل فیها هو العامل فی صاحبها.

و هذا (۱) معنى المقارنه، [و هو]أى المضارع المثبت [كذلك]أى دالّ على حصول صفه غير ثابته (۲) مقارن لما جعلت قيدا له كالمفرده، فتمتنع الواو فيه (۳) كما فى المفرده [أمّا الحصول]أى أمّا دلاله المضارع المثبت على حصول صفه غير ثابته [فلكونه فعلا]فيدلّ على التّجدّد (۴) و عدم الثّبوت (۵) [مثبتا]فيدلّ على الحصول (۶) [و أمّا المقارنه فلكونه مضارعا]فيصلح (۷) للحال كما يصلح للاستقبال. و فيه (۸) نظر لأنّ الحال الّتى يدلّ عليها المضارع هو زمان التّكلّم، و حقيقته أجزاء

أى التّخصيص المذكور معنى المقارنه، أى معناها اللّازمى لا الصّريحى، إذ معناها المطابقى هو تشارك وقوعى المضمونين فى زمان واحد، فالمراد بالمقارنه اتّحاد زمان مضمون عامل الحال و مضمونها لا اتّصال زمانيهما، كما هو ظاهر المقارنه.

أى المضارع المثبت كالمفرد دالّ على صفه غير ثابته مقارن لما جعلت الحال قيدا له، و هو العامل، و حاصل الكلام: أنّ دلاله المضارع على الحصول و المقارنه تستلزم دلاله الجمله المصدّره به عليهما، و بهذا الاعتبار تمّ الاستدلال، و إلّا فالمطلوب امتناع دخول الواو على الجمله الحاليّه كامتناع دخولها على المفرد لمشابهتها له.

أى فتمتنع الواو فى المضارع المثبت الواقع حالا، كما فى المفرده.

أى التّجدّد المعتبر فى الحدث، فهو صفه غير ثابته، و المراد بتجدّدها هو حدوثها فى زمان وجودها بعد عدم، و يعبّر عنه بالطّرو بعد العدم.

لا يقال: إنّ المعتبر فى الفعل وضعا هو التّجدّد بمعنى الطّرو بعدم العدم، و هذا صادق مع الثّبوت بعد الطّرو، و أمّا عدم الثّبوت الّذى هو الانتفاء بعد الوجود، فالفعل لا يدلّ عليه.

لأنّا نقول: إنّ دلاله الفعل عليه من جهه أنّ الشّأن فى كلّ طارئ عدم بقائه عاده، فالفعل يدلّ على ذلك المعنى بطريق اللزّوم العادّى.

أى عدم الدّوام.

أى فلكون المضارع مثبتا يدلّ على حصول مضمونه و وقوعه لعدم النّافى.

هذا علّه وقوع المضارع حالا، و حينئذ فيكون مضمونه مقارنا للعامل إذا وقع حالا، لأنّ الحال تجب مقارنتها للعامل.

أى فى التّعليل المذكور نظر، حاصله أنّ الحال الّذى يدلّ عليه المضارع هو زمان

متعاقبه من أواخر الماضى و أوائل المستقبل، و الحال الّتى نحن بصددها يجب أن يكون مقارنا لزمان مضمون الفعل المقيّد بالحال، ماضيا كان أو حالا أو استقبالا، فلا دخل للمضارعه فى المقارنه، فالأولى أن يعلّل امتناع الواو فى المضارع المثبت بأنّه على وزن (١) اسم الفاعل لفظا، و بتقديره (٢) معنى [و أمّا ما جاء (٣) من نحو]قول بعض

التّكلّم، و الحال النّحويّه الّتى نحن بصددها ينبغى أن يكون مضمونها مقارنا لزمان مضمون عاملها، سواء كان عاملها ماضيا، أو حالا، أو مستقبلا، فالمضارع إنّما يدلّ على مقارنه مضمونه بزمان التّكلّم، و ليس زمان التّكلّم زمان عامله دائما إذ قد يكون زمانه ماضيا، و قد يكون مستقبلا، فعلى هذين الفرضين لا أثر لحديث دلاله المضارع على زمان الحال فى حصول المقارنه المطلوبه فى باب الحال، كما أشار إليه بقوله: «فلا دخل للمضارعه فى المقارنه» .

و المراد من الوزن هو الوزن العروضى لا النّحوى، و الفرق بينهما أنّ المراد من الأوّل الموافقه فى عدد الحركات و السّكنات و ترتيبها، سواء وافق أشخاصها أم لا، و المراد من الثّانى الموافقه فى الأشخاص أيضا، فالنّسبه بينهما هى عموم و خصوص مطلق لصدق الأوّل على (ينصر و ناصر) دون الثّانى.

أى المضارع بتقدير اسم الفاعل معنى، و ذلك لأنّ المضارع إذا وقع حالا يؤوّل باسم الفاعل، لاشتراكهما فى الحال و الاستقبال، فإنّ قولك: جاء زيد يتكلّم، بمعنى جاء متكلّما، فيمتنع دخول الواو فى المضارع، كما يمتنع دخولها فى اسم الفاعل.

لا يقال: إنّ هذا التّعليل موجود فى المضارع المنفى مع أنّه يجوز ارتباطه بالواو.

لأنّا نقول: هذا حكمه لا علّه، و قد بيّن فى الأصول أنّه لا يجب فى الحكمه الاطّراد، كما فى استحباب غسل الجمعه لرفع روائح الإباط، و إزاله أوساخ البدن، فما ذكروه غلط نشأ من اشتراك اللّفظ.

جواب عمّا يقال إنّه قد جاء المضارع المثبت بالواو فى النّثر و النّظم، أما النّثر فكقول بعض العرب: قمت و أصكّ وجهه، أى قمت حال كونى صاكّا، أى ضاربا وجهه، الصّكّ: بمعنى الضّرب، فإنّ ظاهر ارتباط ذلك المضارع المثبت و هو أصكّ بالواو، و أمّا النّظم فكقول عبد اللّه بن همام السّلولىّ من الشّعراء الإسلاميّين، و كان قد توعّده عبيد اللّه بن زياد فهرب

العرب [قمت و أصكّ (١) وجهه، و قوله: فلمّا (٢) خشيت أظافيرهم]أى أسلحتهم [نجوت و أرهنهم مالكا، فقيل (٣)]، إنّما جاء الواو فى المضارع المثبت الواقع حالا [على] اعتبار [حذف المبتدأ]لتكون الجمله اسميّه [أى و أنا أصكّ و أنا أرهنهم]كما فى قوله تعالى: لِمَ تُؤْذُونَنِي وَ قَدْ تَعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اَللّهِ (١)إليكم (۴) ، أى و أنتم قد تعلمون.

[و قيل (۵) : الأوّل]أى قمت و أصكّ وجهه [شاذّ، و الثّانى]أى نجوت، و أرهنهم [ضروره (۶) .

منه إلى الشّام، «فلمّا خشيت أظافيرهم نجوت و أرهنهم مالكا» و هو اسم رجل، أو اسم فرس حيث يكون قوله: و أرهنهم جمله حاليّه مصدّره بالمضارع المثبت، و قد ربطت بحسب الظّاهر بالواو، و معنى البيت لما خشيت منهم هربت، و خلصت، و جعلت مالكا مرهونا عندهم، و مقيما لديهم.

أى أضرب وجهه.

أى لما ظرف بمعنى إذ، و قيل بمعنى إن متعلّق بجوابه، أعنى نجوت، خشيتبكسر الشّين، ماض من الخشيه بمعنى الخوف، و الضّمير فى «أظافيرهم» يرجع إلى عبيد اللّه بن زياد و أصحابه، و المراد بالأظافير الأسلحه، لأنّها للإنسان عند الحرب بمنزلتها.

و الشّاهد فى قوله: «و أرهنهم مالكا» حيث إنّه مضارع، و قد استعمل حالا مع الواو.

أى فقيل فى الجواب، و قد أشار المصنّف إلى أجوبه ثلاثه: الأوّل: أنّه على حذف المبتدأ، لتكون الجمله اسميّه فيصحّ دخول الواو.

و الشّاهد فى قوله تعالى: وَ قَدْ تَعْلَمُونَ حيث وقع حالا مع الواو، و لكن بتقدير المبتدأ، أى و أنتم قد تعلمون، فيصحّ دخول الواو.

هذا إشاره إلى الجواب الثّانى، و حاصل هذا الجواب أنّ الأوّل، أى المثال الأوّل، أى قمت و أصكّ وجهه «شاذّ» ، أى واقع على خلاف القياس النّحوى لا أنّه شاذّ فى الاستعمال، فلا ينافى الفصاحه، و لا الوقوع فى كلام اللّه تعالى، و إنّما المنافى لذلك ما يكون شاذّا بحسب الاستعمال، أو بحسبه و بحسب القياس معا.

أى يغتفر فيها ما لا يغتفر فى غيرها، فلا تنخرم القاعده المبنيّه على التّوسيعه.

١- ١) سوره الصّف:۵.

قال عبد القاهر: هی]أی الواو [فیهما للعطف (۱)]لا للحال، إذ لیس المعنی (۲) قمت صاکّا وجهه، و نجوت راهنا مالکا بل المضارع (۳) بمعنی الماضی و [الأصل]قمت [و صککت] و نجوت [و رهنت، عدل (۴) عن لفظ الماضی إلی]لفظ [المضارع حکایه للحال]الماضیه، و معناها (۵) أن یفرض ما کان فی الزّمان الماضی واقعا فی هذا الزّمان، فیعبّر عنه (۶) بلفظ المضارع [و إن کان]الفعل مضارعا [منفیّا فالأمران]جائزان الواو و ترکه، [کقراءه ابن ذکوان: فاستقیما و لا تتبعآن (۱)بالتّخفیف (۷)]أی بتخفیف نون، و لا تتبعآن فیکون لا للنّفی دون النّهی (۸) ، لثبوت النّون الّتی هی علامه الرّفع،

هذا إشاره إلی الجواب الثّالث، و حاصل هذا الجواب الثّالث أنّ الواو فی المثالین للعطف لا للحال، کی یرد الإشکال.

أی لیس المعنی قمت صاکّا، فی المثال الأوّل، و نجوت راهنا مالکا، فی المثال الثّانی، کی یلزم الشّذوذ و الضّروره، أو حذف المبتدأ.

[الجمله الحالیّه فعلیّه و فعلها فعل مضارع منفی]

@

[الجمله الحالیّه فعلیّه و فعلها فعل مضارع منفی]

قوله: «بل المضارع بمعنی الماضی» ، جواب عن سؤال مقدّر تقریره: أنّ العطف لا یؤدّی إلی ما هو المقصود من الکلام، و هو وقوع القیام و الصّک فی زمان واحد بخلاف فرض الحالیّه، فإنّها مفیده لذلک لاشتراط اتّحاد زمان الحال و زمان العامل.

و الجواب إنّ المراد بالمضارع هنا هو الماضی فیتّحدان زمانا، و إن اختلفا لفظا.

أی إنّما عدل فی المعطوف عن لفظ الماضی إلی لفظ المضارع حکایه للحال الماضیه.

أی معنی الحکایه للحال الماضیه «أن یفرض. . .» ، مبنی للمفعول، و إنّما یرتکب هذا الفرض فی الأمر الماضی المستغرب، کأنّه یحضره للمخاطب، و یصوّره لیتعجّب منه، کما تقول: رأیت الأسد، فأخذ السّیف فاقتله.

أی ما کان فی الزّمان الماضی یعبّر عنه بلفظ المضارع، لأنّه یدلّ علی الحضور، و زمان الحال.

أی بتخفیف النّون فی قوله تعالی: فَاسْتَقِیمٰا وَ لاٰ تَتَّبِعٰانِّ.

لأنّ اللاّ النّاهیه تسقط النّون الّتی هی علامه الرّفع، فثبوت النّون دلیل علی أنّ لا للنّفی دون النّهی، فلا یصحّ عطف وَ لاٰ تَتَّبِعٰانِّ حینئذ علی الأمر قبله، أعنی قوله:

ص: ۱۸۹

۱- ۱) سوره یونس:۸۹.

فلا یصحّ عطفه على الأمر قبله، فیکون الواو للحال، بخلاف قراءه العامّه (۱) و لا تتّبعان، بالتّشدید، فإنّه نهی مؤکّد (۲) معطوف على الأمر قبله [و نحو: وَ مٰا لَنٰا (۱)(۳)]، أی أیّ شیء ثبت (۴) لنا لاٰ نُؤْمِنُ بِاللّٰهِ، أی حال کوننا غیر مؤمنین، فالفعل المنفی (۶) حال بدون الواو، و إنّما جاز فیه الأمران [لدلالته (۷) على المقارنه لکونه مضارعا دون الحصول لکونه منفیا]و المنفیّ إنّما یدلّ مطابقه (۸) ، على عدم الحصول [و کذا]یجوز

فَاسْتَقِیمٰا لما عرفت من أنّ الخبر و الإنشاء بینهما کمال الانقطاع، فلا یصحّ عطف أحدهما على الآخر، فیکون الواو فی قوله: وَ لاٰ تَتَّبِعٰانِّ للحال، و المعنى فاستقیما غیر متّبعین.

أی سائر القرّاء فإنّهم قرؤوا و لا تتبعانّ بالتّشدید.

أی مؤکّد بالنّون الثّقیله، و الفعل مجزوم بحذف نون الرّفع، و عطف على الأمر قبله، و ذلک لصحّه عطف الإنشاء على الإنشاء. هذا تمام الکلام فی مجیء المضارع المنفی مع الواو، و أمّا مجیئه بغیر الواو فما أشار إلیه بقوله: وَ مٰا لَنٰا لاٰ نُؤْمِنُ بِاللّٰهِ.

الاستفهام فی قوله: وَ مٰا لَنٰا إنکاری و استبعاد لانتفاء الإیمان، و الشّاهد فی قوله تعالى: لاٰ نُؤْمِنُ بِاللّٰهِ، حیث وقع حالا من دون الواو.

أی فإنّ ذلک الشّیء مانعا من الإیمان باللّه فی حال کوننا غیر مؤمنین باللّه.

أی معنى الآیه ما نصنع حال کوننا غیر مؤمنین باللّه.

أی قوله: لاٰ نُؤْمِنُ بِاللّٰهِ حال بدون الواو.

أی لدلاله المضارع المنفی على المقارنه، ثمّ المقارنه یناسبها ترک الواو، و المضارع المنفی إنّما یدلّ على مقارنه مضمونه لزمان المتکلّم المستفاد منه، و هذه المقارنه غیر المقارنه المطلوبه فی المقام، و هی مقارنه مضمون الحال لمضمون عاملها فی الزّمان فی الحال و الماضی و الاستقبال، و لا دخل للمضارعه على المقارنه المطلوبه هنا.

أی المنفی من حیث إنّه منفی إنّما یدلّ مطابقه على عدم الحصول، و إن جاز أن یدلّ على حصول ما یقابله بالالتزام مثل نفی الحرکه مستلزم لإثبات السّکون.

۱- ۱) سوره المائده:۸۴.

الواو و ترکه، [إن کان]الفعل [ماضیا لفظا أو معنی (۱) ، کقوله تعالی]إخبارا عن زکریّا علیه السّلام أَنّٰی یَکُونُ لِی غُلاٰمٌ وَ قَدْ بَلَغَنِیَ اَلْکِبَرُ (۱)(۲)]، بالواو [و قوله: أَوْ جٰاؤُکُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ (۲)(۳)]بدون الواو، و هذا (۴) فی الماضی لفظا، و أمّا الماضی معنی (۵) فالمراد به المضارع المنفی بلم أو لما، فإنّهما (۶) یقلبان معنی المضارع إلی الماضی، فأورد للمنفی بلم مثالین:

[الجمله الحالیّه فعلیّه و فعلها فعل ماض مثبت]

@

[الجمله الحالیّه فعلیّه و فعلها فعل ماض مثبت]

جواب الشّرط محذوف بقرینه کذا، أی إن کان الفعل ماضیا لفظا أو معنی فکذا، أی یجوز الأمران علی السّواء.

و الشّاهد فی قوله تعالی: وَ قَدْ بَلَغَنِیَ حیث إنّها جمله ماضویّه قد وقعت موضع الحال مقترنه مع الواو.

لا یقال: الکلام فی الحال المنتقله علی ما سبق فی أوّل البحث، و الکبر إذا تحقّق للإنسان لا ینتقل فکیف أورده مثالا هنا.

لأنّا نقول: الحال بلوغ الکبر، لا نفس الکبر، و البلوغ لیس لازما، لأنّه قد یحصل، و قد لا یحصل، ألا تری أنّ أکثر النّاس یموت قبل الکبر، و إن کان بعد حصوله لازما غیر منتقل عاده، و أمّا عقلا فزواله ممکن بصیروره الشّیخ شابّا، بل وقع ذلک لبعض الأفراد کزلیخا.

أی حال کونهم ضاقت صدورهم عن قتالکم مع قومهم، أی جاؤوکم فی هذه الحاله، الشّاهد فی قوله: حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ، حیث وقع فی موضع حال من دون الاقتران بالواو.

أی ما ذکرنا من المثالین فیما إذا کان الفعل ماضیا لفظا، أی فی الحال الّذی هو ماضی لفظا و معنی، أمّا حَصِرَتْ فواضح، و أمّا بَلَغَنِیَ فلأنّها حال من اسم یَکُونُ و هو مستقبل المعنی، لکنّه ماض بالنّسبه إلی وقت کون الولد.

أی الماضی معنی فقطّ.

أی لم و لما یقلبان معنی المضارع إلی الماضی، و قد أشار إلی أمثله ذلک بقوله: «و قوله: أَنّٰی یَکُونُ لِی غُلاٰمٌ، ثمّ الفاء فی قوله: «فإنّهما» ، للتّعلیل.

۱- ۱) سوره آل عمران:۴۰.

۲- ۲) سوره النّساء:۹۰.

أحدهما مع الواو (۱) ، و الآخر بدونه (۲) ، و اقتصر فی المنفی بلمّا علی ما هو بالواو، و کأنّه (۳) لم یطّلع علی مثال ترک الواو، إلاّ أنّه (۴) مقتضی القیاس، فقال [و قوله: أَنّی یَکُونُ لِی غُلاٰمٌ وَ لَمْ یَمْسَسْنِی بَشَرٌ (1)(۵) ،

أی و هو وَ لَمْ یَمْسَسْنِی بَشَرٌ فی المثال الآتی.

أی بدون الواو و هو لَمْ یَمْسَسْهُمْ سُوءٌ فی المثال الآتی.

أی کأنّ المصنّف لم یطّلع علی مثال ترک الواو، أی الاقتصار فی النّفی بلمّا علی مثاله بذکر الواو، نشأ من عدم إطّلاع المصنّف علی مثاله بترکها، مع أنه مقتضی القیاس.

أی ترک الواو مقتضی القیاس، فقوله: «إلاّ أنّه. . . ، جواب سؤال مقدّر و هو أن یقال: إذا لم یطّلع المصنّف علی مثال ترک الواو، فلماذا ادّعی فیه جواز ترک الواو، و لم یقتصر علی ادّعاء جواز ترکها، کما اقتصر علی مثال ذکرها.

فأجاب بأنّ ادّعاء جواز ترکها إنّما نشأ من اقتضاء القیاس إیّاه و عدم الإطّلاع علی مثاله لا یوجب عدم اقتضاء القیاس حتّی یقتصر علی ادّعاء جوازه، کما اقتصر علی مثاله، فثبوت الاقتضاء دلیل علی ثبوت الادّعاء.

و الشّاهد فی قوله تعالی حکایه عن مریم: وَ لَمْ یَمْسَسْنِی بَشَرٌ حیث وقع موضع الحال مقترنا مع الواو، فیکون هذا مثالا للمنفی بلم مع الواو.

لا یقال: إنّ عدم مساس البشر إیّاها لم ینتقل، فکیف أورده ههنا مع أنّ الکلام فی الأحوال المنتقله.

لأنّا نقول: إنّ الحال المنتقله هی الّتی تکون من الأعراض المفارقه، و لا تکون من الصّفات اللاّزمه، و عدم المسّ المذکور من هذا القبیل إن لم ینفکّ عنها.

فإن قلت: عدم مسّ البشر ماض، و العامل و هو یکون مستقبلا، فلا مقارنه بین الحال و عاملها.

قلت: التّقدیر کیف یکون لی غلام، و الحال إنی أعلم حینئذ أنّی لم یمسسنی بشر فیما مضی، هکذا قیل، و لکن یمکن أن یقال: إنّ قوله تعالی: وَ لَمْ یَمْسَسْنِی بَشَرٌ و إن کان ناطقا بعدم المسّ فی الماضی إلاّ أنّ هذا العدم یستمرّ إلی زمان تکوین الولد فتحصل المقارنه.

ص :۱۹۲

۱- ۱) سوره مریم:۲۰.

و قوله: فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَهٍ مِنَ اَللّهِ وَ فَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ (۱)(۱) ، و قوله: أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا اَلْجَنَّهَ وَ لَمّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ اَلَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ (۲)(۲) ، أمّا المثبت (۳)]، أی أمّا جواز الأمرين فی الماضی المثبت [فلدلالته (۴) ، علی الحصول]يعنی (۵) حصول صفه غير ثابته، [لكونه فعلا مثبتا (۶) ، و دون المقارنه (۷) لكونه (۸) ماضيا]، فلا يقارن (۹) الحال

و الشّاهد فی قوله تعالی: لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ حيث وقع فی موضع الحال بدون الواو، فيكون هذا مثالا للمنفی بلم بدون الواو.

و الشّاهد فی قوله تعالی: وَ لَمّا يَأْتِكُمْ، حيث وقع فی موضع الحال مع الاقتران بالواو.

أی و أمّا جواز الأمرين فی الماضی المثبت، أی الماضی لفظا و معنی.

أی فلدلاله الماضی المثبت علی الحصول، هذا دليل علی ترك الواو.

أی هذا التّفسير إشاره إلی أنّ أل فی الحصول للعهد الذّكری، فيكون قوله «علی الحصول» متضمّنا لشيئين ۱ كون الحاصل صفه، ۲ و كونها غير ثابته.

علّه لإفادته الأمرين المذكورين، و حاصله أنّه لكونه فعلا يدلّ علی عدم الثّبوت حيث إنّه يقتضی التّجديد، و لكونه مثبتا يقتضی حصول صفه.

هذا دليل لذكر الواو.

أی لكون الماضی المثبت ماضيا، و الماضی لا يقارن الحال، و حاصل الكلام فی المقام: أنّ الماضی المثبت أشبه المفرد فی شیء، و هو الدّلاله علی الحصول دون شیء، و هو الدّلاله علی المقارنه، فلذا أجاز فيه الأمران، و لو كان أشبه المفرد فيهما معا لكان ذكر الواو ممتنعا، كما فی المضارع المثبت، فباعتبار الدّلاله علی الحصول جاز فيه ترك الواو، و باعتبار عدم الدّلاله علی المقارنه جاز فيه ذكرها.

أی فلا يقارن الماضی، أی مضمونه الحال، أعنی زمان التّكلّم، هذا مراده، و محصّل الكلام فی المقام أنّ الماضی المثبت من حيث كونه فعلا يقتضی التّجدّد، و يفيد عدم الثّبوت، فيشبه الحال المفرده فی دلالته علی حصول صفه غير ثابته، فيناسبه ترك الواو، من حيث عدم دلالته علی المقارنه لم يشبه الحال المفرده، و عدم المشابهه فی المقارنه يقتضی الإتيان بالواو.

۱- ۱) سوره آل عمران:۱۷۴.

۲- ۲) سوره البقره:۲۱۴.

[و لهذا]أی و لعدم دلالته علی المقارنه [شرط أن یکن مع قد ظاهره (۱)]، کما فی قوله تعالی: وَ قَدْ بَلَغَنِیَ اَلْکِبَرُ (۱)، [أو مقدوره]کما فی قوله تعالی: حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ (۲)(۲) ، لأنّ قد (۳) تقرّب الماضی من الحال.

ظاهر کلام الشّارح هو الإطلاق، و لیس الأمر کذلک فإنّ صاحب التّسهیل و غیره قیّدوا ذلک بما إذا لم یکن الماضی تالیا لإلا، و متلوّا بأو و إلاّ، فلا یقترن بها، فلا یقال: ما جاء إلاّ و قد ضحک، و لا لأضربنّه قد ذهب، أو مکث، بل یتعیّن حذفها نحو: وَ مٰا تَأْتِیهِمْ مِنْ آیَهٍ مِنْ آیٰاتِ رَبِّهِمْ إِلاّٰ کٰانُوا عَنْهٰا مُعْرِضِینَ (۳)، و الشّاهد فی قوله تعالی: کٰانُوا عَنْهٰا مُعْرِضِینَ، حیث وقع موضع الحال، و لم یقترن بقد لوقوعه بعد إلاّ.

و کما فی قوله: کن للخلیل نصیرا جار أو عدل، و لا تشحّ علیه جادا أو بخلا، و الشّاهد فی قوله: (جار) فی المثال الأوّل، و (جاد) فی المثال الثّانی حیث وقعا فی موضع الحال، و لم یقترنا بقد، لکونهما متلوین بأو.

أی قد حصرت صدورهم، هذا علی ما ذهب إلیه المشهور، و أمّا سیبویه و ابن مالک فلم یلتزما به حیث إنّ الأوّل لم یجوّز حذف قد من الماضی المثبت، و التزم بأن حَصِرَتْ فی الآیه لم یقع حالا، بل هو صفه لموصوف مقدّر، أی أو جاؤوکم قوم حصرت صدورهم، و الثّانی ادّعی وقوع الماضی حالا من دون قد مستدلا بوقوع الماضی حالا فی غیر موضع من دون قد، و التّقدیر خلاف الأصل فیحتاج إلی الدّلیل، و لم یقم علی لزومه دلیل.

علّه لاقتران الماضی المثبت مع قد، قال ابن هشام: الثّانی من معانی قد الحرفیّه تقریب الماضی من الحال، تقول: قام زید، فیحتمل الماضی البعید، فإن قلت: قد قام اختصّ بالقریب.

۱- ۱) سوره آل عمران:۴۰.

۲- ۲) سوره النّساء:۹۰.

۳- ۳) سوره الأنعام:۴.

و الإشكال المذكور (١) وارد ههنا (٢) ، و هو (٣) أنّ الحال الّتى نحن بصددها غير الحال الّتى تقابل الماضى، و تقرّب قد الماضى منها، فتجوز (۴) المقارنه إذا كان الحال و العامل ماضيين، و لفظ قد إنّما يقرّب الماضى (۵) من الحال الّتى هى زمان التّكلّم و ربّما يبعّده (۶) عن الحال الّتى نحن بصددها،

أى الإشكال المذكور فيما مضى، و هو ما ذكره بقوله، و فيه نظر عند قوله: «أمّا المقارنه فلكونه مضارعا» .

أى وارد على التّعليل المذكور بقولهم: لأنّ تقرّب الماضى من الحال.

و حاصل ما ذكره من الإشكال أنّ الحال الّتى انتفت عن الماضى، و يدلّ عليها المضارع، و تقرّب قد إليها هى زمان التّكلّم، و هى خلاف الحال الّتى نحن بصددها، و ربّما بعدت قد عنها، كما ذا قلت: جاءنى زيد فى السّنه الماضيه و قد ركب، فإنّ مجيئه فى السّنه الماضيه فى حال الرّكوب ينافيه قرب الرّكوب من زمان التّكلّم الّذى هو مفاد قد.

أى الإشكال المذكور أنّ الحال الّتى نحن بصددها، و هى الحال النّحويّه أعنى الصّفه الّتى يقارن مضمونها مضمون العامل بأن يكون زمانهما واحد، «غير الحال الّتى تقابل الماضى» أى تغايرها، و إنّما كانت غيرها لأنّ الحال الّتى يدلّ عليها المضارع، و تقابل الماضى، و تقرّب قد الماضى منها زمان التكلّم غير الصّفه الّتى يقارن مضمونها مضمون عاملها بالضّروره.

تفريع على مغايره الحالين، أى و إذا كانت الحال الّتى نحن بصددها، و هى النّحويّه غير الزّمانيّه، فتجوز المقارنه المراده هنا، أعنى مقارنه مضمون الحال النّحويّه لمضمون عاملها فى الزّمان إذا كانت تلك الحال و عاملها ماضيين، كقولك: جاءنى زيد ركب.

أى لفظ من فى قوله: من الحال، بمعنى إلى، أى لفظ قد إنّما يقرّب الماضى إلى الحال الّتى هى زمان التّكلّم، و هذه ليست مما نحن بصدده، و لا يقرّب الحال الّتى نحن بصددها من زمان عاملها، و هو المطلوب هنا.

أى ربّما تبعّد قد الماضى الواقع حالا عن مقارنه مضمون العامل، و ذلك كما لو كان العامل ماضيا، و الحال كذلك، فإذا اقترنت الحال بقد صارت قريبه من الحال فلا يحصل التّقارن، و حينئذ فوجودها مع الماضى مضرّ بالمطلوب.

كما فى قولنا جاءنى زيد فى السّنه الماضيه و قد ركب فرسه (١) ، و الاعتذار عن ذلك (٢) مذكور فى الشّرح [و أمّا المنفى]أى أمّيا جواز الأمرين (٣) ، فى الماضــى المنفى (۴) ، [فلـدلالته (۵) على المقـارنه دون الحصـول (۶) ، أمّـا الأـوّل]أى دلالته على المقارنه [فلأنّ لمّا للاستغراق]أى لامتداد النّفى من حين الانتفاء (٧) ، إلى زمان التّكلّم [و غيرها]

[الجمله الحاليّه فعليّه و فعلها فعل ماض منفى]

@

[الجمله الحاليّه فعليّه و فعلها فعل ماض منفى]

فإنّ مجيء زيد فى السّنه الماضيه فى حال الرّكوب ينافيه قرب الرّكوب من زمن التّكلّم الّذى هو مفاد قد.

أى عن اشتراطهم دخول قد على الماضى الواقع حالا مذكور فى الشّرح، أى فى المطوّل، و هذا جواب عمّا يقال: إذا كان دخول قد على الماضى الواقع حالا ربّما مضرّا، فما وجه اشتراط النّحاه دخولها عليه إذا وقع حالا.

و حاصل ما ذكره فى الشّـرح من الاعتـذار: أنّ قد و إن قربت الماضــى من الحال بمعنى زمن التّكلّم، و الحال الّتى نحن بصددها الصّـفه الّتى يقـارن مضـمونها مضـمون العامـل بأن يكون زمانهما واحـدا، و هما متباينان لكنّهما متشاركان فى إطلاق اسم الحال عليهما، و فى الجمع بين الماضــى و الحال فى الظّاهر، و لو اسـما بشاعه و قبح، فذكرت قد لتقرّب الماضــى من الحال فى الجمله، دفعا لتلك البشاعه اللّفظيّه، فتصـدير الماضــى المثبت بقـد لمجرّد الاسـتحسان، و بالجمله إنّ الإتيان بقـد لـدفع التّنافى لفظا، و إن كان الحالان متنافيين فى الحقيقه.

أى الإتيان بالواو و تركه.

أى الماضى و معنى، أو معنى فقطّ، و هو المضارع المنفى بلم و لما.

أى الماضى المنفى على المقارنه، فلذا جاز ترك الواو فيه لمشابهته بتلك الدّلاله الحال المفرده.

أى لا يدلّ الماضى المنفى على الحصول، فلذا جاز الإتيان بالواو لعدم مشابهته للحال المفرده من هذه النّاحيه.

و الحاصل إنّ الماضــى المنفى من حيث شـبهه بالمفرده فى الدّلاله على المقارنه يستدعى سقوط الواو، و كما فى المفرده، و من حيث عدم شبهه بها فى الحصول الّذى وجد فى المفرده يستدعى الإتيان بها.

أى لا من حيث ذات النّفى لأنّ ذاته فعل الفاعل لا امتداد فيه، بل من حيث الانتفاء،

أی غیر لمّـا مثل لم، و ما (١) [لانتفاء متقدّم (٢)]، علی زمان التّکلّم [مع أنّ الأصل اسـتمراره]أی استمرار ذلک الانتفاء (٣) ، لما سیجیء (۴) ، حتّی (۵) تظهر قرینه علی الانقطاع، کما فی قولنا (۶) : لم یضرب زید أمس

أی إنّها تـدلّ علی امتداد الانتفاء من حین تحقّقه سابقا، ف «لمّا» تدلّ علی الانتفاء نصّا بخلاف غیرها، فإنّه و إن کان للاسـتغراق لکنّه لیس نصّا، بل بمعونه أنّ الأصل اسـتمرار الانتفاء، و بالجمله إنّ «لمّا» تـدلّ علی امتـداد الانتفاء فیما مضـی من حیث حصوله سابقا إلی زمان التّکلّم، فإذا قلت: ندم زید و لما ینفعه النّدم، فمعناه أنّ النّدم انتفت منفعته فیما مضـی، و استمرّ الانتفاء إلی زمان التّکلّم، أی و حیث کـانت «لمّـا» دالّه علی امتـداد الانتفـاء إلی زمان التّکلّم فقـد وجـدت مقارنه مضـمون الحال المنفیّه بها لزمن التّکلّم، هذا مراد المصنّف، و یرد علیه من أن تلک المقارنه غیر مراده، و إنّما المطلوب فی الحال مقارنتها لعاملها.

ربّمـا یقـال إنّ التّمثیل بما لنفی المتقـدّم لا یصـحّ، إذ قـد تقـدّم منه أنّ ما لنفی الحال، و ذکره غیر واحـد من النّحاه فی کتبهم، و أجیب عن ذلـک بـأنّ مراد الشّـارح من مـا ما الـدّاخله علی الماضـی و هی لنفی المتقـدّم، و ما ذکره قبل إنّما هو بالقیاس إلی ما الدّاخله علی المضارع أو الجمله الاسمیّه، علی الاستغراق، هذا هو الفرق بین لمّا و غیرها.

أی الموضوع لانتفاء حدث متقدّم علی زمان المتکلّم، و قضیّه عدم دلالته علی الاستغراق هذا هو الفرق بین لمّا و غیرها.

إلی زمـان التّکلّم، و المراد بالأصـل هنـا الکثیر، أی مع زیـاده أنّ الکثیر فی ذلـک الانتفـاء بعـد تحقّقه اسـتمراره، لأنّ الکثیر فیما تحقّق و ثبت بقاؤه، لتوقّف عدمه علی وجود سـبب و عدم تحقّق السّـبب أکثر من وجوده، لأنّ العدمیات أکثر، فیظنّ ذلک البقاء من الانتفاء ما لم تظهر قرینه علی الانقطاع.

أی فی التّحقیق الآتی.

غایه لقول المصـنّف أعنی استمراره، أی الأصل استمراره حتّی تظهر قرینه علی الانقطاع، فإذا ظهرت قرینه علی الانقطاع فلا یقال الأصل استمرار ذلک الانتفاء و بقاؤه.

أی کالقرینه الّتی فی قولنا: لم یضـرب زید أمس لکنّه ضرب الیوم فقولنا: لکنّه ضرب الیوم قرینه علی أنّ انتفاء الضّرب لم یستمرّ من الأمس إلی وقت التّکلّم فهو ج مخصّص

لكنّه ضرب اليوم [فيحصل به]أى باستمرار النّفى، أو بأنّ الأصل فيه الاستمرار (۱) [الدّلاله عليها]أى المقارنه [عند الإطلاق (۲)]و ترک (۳) التّقييد بما يدلّ على انقطاع ذلک الانتفاء (۴) ، [بخلاف (۵) المثبت، فإنّ وضع الفعل على إفاده التّجدّد]من غير أن يكون

للأصل لا مناقض له.

و محصل الفرق بين لمّا و غيرها أنّ لمّا لمكان دلالتها على الاستمرار وضعا ينافيها ما يدلّ على الانقطاع بخلاف غيرها، فإنّ الاستمرار فيه إنّما هو بمعونه الأصل لا وضعا، فإذا جاء ما يدلّ على الانقطاع لا يعدّ مناف له.

ذكر الاحتمالين فى تفسير مرجع ضمير «به» إشاره إلى أنّ ضمير به يصحّ رجوعه لاسم أنّ، أعنى الأصل و يصحّ رجوعه لخبرها، أعنى استمراره، و المراد فى قوله: «باستمرار النّفى» هو الانتفاء، و لو عبّر به، و قال: باستمرار الانتفاء كان أوضح لأنّه الّذى تقدّم ذكره صريحا، فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه يحصل بسبب النّفى المتقدّم على زمان التّكلّم، أو بسبب أنّ الأصل استمرار ذلک النّفى إلى زمان التّكلّم، أى تحصل الدّلاله على المقارنه عند الإطلاق، أى عند عدم القرينه على انقطاع ذلک الانتفاء كما مرّ فى قولنا: لم يضرب زيد أمس و لكنّه ضرب اليوم.

أى إطلاق الانتفاء من غير قرينه منافيه للاستمرار.

بيان للإطلاق، و عطف تفسير عليه.

أى انقطاع ذلک الانتفاء عن زمان التّكلّم على ما قيل.

أى بخلاف الماضى المثبت، فإنّه لا يفيد الاستمرار المقتضى للمقارنه لا وضعا، و لا استصحابا، و ذلک «فإنّ وضع الفعل على إفاده التّجدد» ، أى مجرّد الحدوث بعد العدم من دون الدّلاله على استمرار الثّبوت.

و الحاصل إنّ الماضى المثبت لا يفيد الاستمرار المقتضى للمقارنه لا وضعا و لا استصحابا كما فى الماضى المنفى، أمّا عدم إفادته ذلک وضعا فظاهر، كما أشار إليه بقوله: «فإنّ وضع الفعل» أى لأنّ وضع الفعل كائن على قصد إفاده مطلق التّجدد الّذى هو مطلق الثّبوت بعد الانتفاء، فإنّک إذا قلت: ضرب مثلا، كفى فى صدقه وقوع الضّرب فى جزء من أجزاء الزمان، بخلاف ما إذا قلت: ما ضرب، فإنّه يفيد استغراق النّفى لجميع أجزاء الزّمان لمراعاه الأصل

الأصل استمراره، فإذا قلت: ضرب مثلا، كفى فى صدقه وقوع الضّرب فى جزء من أجزاء الزّمان الماضى، و إذا قلت (١) : ما ضرب، أفاد استغراق النّفى لجميع أجزاء الزّمان الماضى لكن لا قطعيّا (٢) ، بخلاف لمّا (٣) و ذلك (۴) لأنّهم (۵) قصدوا أن يكون الإثبات و النّفى فى طرفى نقيض (۶) .

كما تقدّم. و أمّا عدم إفادته ذلك بالاستصحاب كما يفيده النّفى، فتحقيقه كما سيأتى، أى فبيانه أنّ استمرار العدم الّذى هو مفاد الماضى المنفى لا يفتقر إلى وجود سبب، فسهل فيه الاستصحاب المؤدّى إلى المقارنه، بخلاف استمرار الوجود الّذى هو مفاد الماضى المثبت، فإنّه يفتقر إلى سبب موجود لا إلى نفى السّبب، لما تقرّر من أنّ العدم فى حقّ الممكن يكفى فيه نفى السّبب، لأنّه أصل له، و أمّا وجود الممكن فلا بدّ له من سبب موجود، و أمّا استمراره ليفيد فيه وجودا إثر وجود، فلا بدّ له كم سبب موجود مستمرّ ليجدّد الوجودات فصعب فيه الاستمرار، فلهذا لم يعتبر فى المثبت الاستصحاب، و اعتبر فى المنفى.

أى ردّا لمن قال: ضرب، قلت ما ضرب، أو لم يضرب «أفاد استغراق النّفى لجميع أجزاء الماضى» فالمنفى إنّما هو كلّ فرد من الأحداث الواقعه فى أجزاء الزّمان الماضى، و لو قال الشّارح: أفاد استغراق النّفى لكلّ فرد من أفراد الحدث الواقعه فى أجزاء الزّمان الماضى، لكان أوضح، و إنّما كان قولنا: ما ضرب مفيدا، للاستغراق إمّا لمراعاه الأصل، كما تقدّم، و إمّا لأنّ الفعل فى سياق النّفى كالنّكره المنفيّه بلا فتعمّ كما قيل.

أى لكن إفاده ما لاستغراق النّفى ليس قطعيّا، أى ليس من أصل الوضع.

أى بخلاف لفظ لمّا، فإنّه يفيد إفاده قطعيّه لدخول ذلك فيما وضع له على ما بيّن فى موضعه.

أى بيان دلاله المنفى على الاستمرار دون المثبت.

أى أهل المحاوره.

أى طرفى تناقض، فإنّ النّقيض على وزن فعيل، و الفعيل يجىء بمعنى المصدر كالمديح بمعنى المدح، و النّكير بمعنى الإنكار، و الوجه فى حمل النّقيض على التّناقض هو أنّ ما له طرفان هو التّناقض، حيث إنّ نسبته بين المتناقضين لا النّقيض، فإنّه يطلق على واحد من الطّرفين لا على النّسبه بينهما، فمعنى العباره أنّهم قصدوا أن يكون الإثبات و النّفى متناقضين.

ص :١٩٩

و لاـ يخفى أنّ الإثبات فى الجمله (١) إنّما ينافيه النّفى دائما، [و تحقيقه]أى تحقيق هذا الكلام (٢) [أنّ استمرار العدم (٣) لا يفتقر إلى سبب بخلاف استمرار الوجود (۴)]، يعنى أنّ بقاء الحادث، و هو (۵) استمرار وجوده يحتاج إلى سبب موجود، لأنّه (۶) وجود عقيب وجود، و لا بدّ للوجود الحادث من السّـبب (٧) ، بخلاف استمرار العدم فإنّه عدم، فلا يحتاج إلى وجود سبب (٨) ،

أى فى جزء من أجزاء الزّمان الماضى مثلا «إنّما ينافيه النّفى دائما» أى فى جميع أجزاء الزّمان الماضى، فالإثبات فى بعض الأزمنه لا يكون كاذبا إلّا إذا صدق النّفى فى جميع الأزمنه، و لذا تراهم يقولون: إنّ نقيض الموجبه الجزئيّه إنّما هو السّالبه الكلّيّه إذ لو كان النّفى كالإثبات مقيّدا بجزء من أجزاء الزّمان لم يتحقّق التّناقض لجواز تغاير الجزأين، فاكتفوا فى الإثبات بوقوعه و لو مرّه، و قصدوا فى النّفى الاستغراق، و لم يعكسوا ذلك لسهوله استمرار التّرك و صعوبه استمرار الفعل.

أى إنّ الأصل فى النّفى بعد تحقّقه استمراره، بخلاف الإثبات، و المراد بالتّحقيق هو البيان على الوجه الحقّ.

أى استمرار العدم الّذى من جمله أفراده مفاد الماضى المنفى «لا يفتقر إلى سبب» أى لا يفتقر إلى سبب موجود مؤثّر، بل يكفى فيه انتفاء سبب الوجود، و لما كان لا يفتقر إلى وجود سبب سهل فيه استصحاب الاستمرار المؤدّى للمقارنه.

أى فإنّ استمرار الوجود يفتقر إلى وجود سبب مؤثّر لأجل أن يجدّد ذلك الوجود بذلك السّبب، ثمّ إنّ من جمله أفراد استمرار الوجود استمرار وجود مفاد الماضى المثبت، فلذا لم يستصحب فيه الاستمرار.

أى بقاء الحادث استمرار وجود ذلك الحادث فضمير «وجوده» يعود إلى الحادث.

أى استمرار وجود الحادث.

أى من السّبب الموجود، لأنّ الممكن كما أنّه محتاج فى حدوثه إلى موجد كذلك فى بقائه.

أى فلا يحتاج العدم إلى سبب موجود مؤثّر.

ص :٢٠٠

بل يكفيه (١) مجرّد انتفاء سبب الوجود و الأصل فى الحوادث (٢) العدم حتّى توجد عللها (٣) ففى الجمله (۴) لما كان الأصل فى المنفى الاستمرار حصل من إطلاقه (۵) الدّلاله على المقارنه [و أمّا الثّانى]أى عدم دلالته (۶) على الحصول [فلكونه (٧) منفيّا]هذا (٨) إذا كانت الجمله فعليّه.

و هذا مراد من قال: إنّ العدم لا يعلّل، أى لا يفتقر إلى علّه و سبب موجود، فلا ينافى أنّه يفتقر إلى انتفاء سبب الوجود، و من هنا يعلم أنّ العدم أولى بالممكن من الوجود، بمعنى أنّ العدم أصل فيه دون الوجود، لأنّ العدم لا يتوقّف على سبب موجود بخلاف الوجود.

أى الموجودات الحادثه الأصل فيها العدم، لكون الانتفاء فى سبب الوجود أصلا، و لا يحتاج العدم إلى انتفاء طار بعد انتفاء سبب الوجود.

أى علل تلك الحوادث.

أى أقول قولا مجملا، و حاصل كلام المصنّف.

أى من كونه غير مقيّد بما يدلّ على انقطاع ذلك الانتفاء، أى حصل من الإطلاق بهذا المعنى «الدّلاله على المقارنه» المطلوبه فى الحال، و قد عرفت ما فى هذا من الاعتراض السّابق فى كلام الشّارح من أنّ المطلوب فى الحال مقارنه مضمونها لمضمون عاملها فى الزّمان، لا مقارنه مضمونها لزمان المتكلّم، و اللاّزم من الاستمرار المذكور، أعنى استمرار النّفى إنّما هو مقارنه مضمون الحال لزمان التّكلّم، فأين هذا من ذاك.

أى عدم دلاله الماضى المنفى على الحصول.

أى فلكون الماضى المنفى منفيّا، فيدلّ على نفى صفه لا على ثبوتها، و كون الثّبوت حاصلا باللّزوم غير معتبر، فتحصّل من جميع ما ذكر أنّ الماضى المنفى يشبه الحال المفرده فى إفاده المقارنه، فاستحقّ بذلك سقوط الواو، و لا يشبهها فى الدّلاله على حصول صفه، فاستحقّ بذلك الإتيان بها، فجاز فيه الأمران كما جاز فى الماضى المثبت.

أى ما ذكر من التّفصيل «إذا كانت الجمله فعليّه» أى ماضويّه كانت أو مضارعيّه، و على التّقديرين كانت مثبته أو منفيّه، و ذكر الشّارح ذلك توطئه لقوله: و إن كانت اسميّه فإنّه مقابل لقوله السّابق، فإن كانت فعليّه فهو مفروض مثله فيما إذا لم تخل الجمله من ضمير صاحبها.

[و إن كانت (۱) اسميّه فالمشهور (۲) جواز تركها]أی الواو (۳) [لعكس ما مرّ فی الماضی المثبت (۴)]أی لدلاله الاسميّه على المقارنه لكونها مستمرّه (۵) لا على حصول (۶) صفه غير ثابته،

[الجمله الحاليّه اسميّه]

@

[الجمله الحاليّه اسميّه]

أی الجمله الواقعه حالا اسميّه، سواء كان الخبر فيها فعلا أو ظرفا أو غير ذلك، كما يدلّ لذلك أمثله المصنّف.

أی فالمشهور عند علماء العربيّه جواز تركها، أی الواو سواء كان المبتدأ فی تلك الجمله عين ذی الحال أو غيره.

أی جواز الإتيان بها، خلافا لمن قال: يتعيّن الإتيان بها، و إنّما قال: جواز تركها، و لم يقل: جواز الإتيان بها أو استواء الأمرين، لأنّ الرّاجح هو الإتيان بالواو، و لأنّ جواز تركها هو المختلف فيه دون جواز الإتيان بها، فإنّه مما لم يقل أحد بامتناعه إلّا لعارض كما فی قوله تعالى: فَجاءَها بَأْسُنا بَياتاً أَوْ هُمْ قائِلُونَ (۱)، و العارض هنا كراهه الجمع بين واو الحال مع حرف العطف، لأنّه كاجتماع حرفی العطف حيث إنّها أيضا حرف عطف فی الأصل.

أی من دلاله الماضی المثبت على الحصول دون المقارنه، و هنا بعكسه، لأنّ الجمله الاسميّه تدلّ على المقارنه لدلالتها على الثّبات و الاستمرار، و لا تدلّ على حصول صفه غير ثابته، بل على حصول صفه ثابته فتكون الجمله الاسميّه شبيهه بالحال المفرده، و مقتضى ذلك ترك الواو.

أی لكونها معدوله عن الفعليّه، إذ الأصل فی الحال المفرد ثمّ الفعليّه الّتی هی قريب منه، فلا يرد أنّ الاسميّه لا تدلّ على أكثر من ثبوت المسند إليه، إذ قد ذكر أنّها تدلّ على الاستمرار و الدّوام عند قرينه على ذلك، ككونها مسوقه فی مقام المدح أو الذّمّ أو التّرحّم، أو كونها معدوله عن الفعليّه كما فی المقام.

ناظر إلى جواز دخول الواو إذ تكون من هذه الجهه بعيده عن المفرد، و مقتضى ذلک الإتيان بالواو.

۱- ۱) سوره الأعراف:۴.

لدلالتها (۱) على الـدّوام و الثّبات [نحو: كلّمته (۲) فوه إلى فىّ]بمعنى مشافها (۳) [و]أيضا المشـهور [أنّ دخولها]أى الواو [أولى (۴)]من تركها [لعدم دلالتها]أى الجمله الاسميّه [على عدم الثّبوت (۵) ،

أى لاسـميّه على الـدّوام و الثّبـات، لاـ يخفى أنّه لو أسـقط قوله: لكونهـا مسـتمرّه، و اكتفى بهـذا لكان أخصـر، لكنّه ذكره لزياده التّوضيح و التّقرير.

لا يقال: إنّ دلاله الجمله الاسميّه على الدّوام و الثّبات ينافى ما نحن بصدده، أى الحال المنقله.

لأنّـا نقول: إنّ المراد بـالمنتقله مـا يكون كـذلك صـعبا، كمـا أنّ المراد باللاّـزمه كـذلك، فلاـ ينـافى كونهـا منتقله كونها دائمه بالعرض، و من جهه دلاله هيئه الاسميّه على الدّوام.

أى و يجوز أن يقال: وفوه إلى فىّ بالواو بلا إشكال.

أى أشـار بـذلك إلى أنّ الجمله حـال من التّـاء، أى كلّمته حـال كونى مشافهـا، و يصـحّ أن تكون حالا من الهاء، فيكون المعنى كلّمته حال كونه مشافها لى، أو من الهاء و التّاء معا، أى حال عنهما معا، فيكون المعنى كلّمته حال كوننا مشافهين.

و الشّاهد فيه: مجىء الجمله الاسميّه حال مجرّده عن الواو.

أى لاـ أنّ الـدّخول و عـدمه على حـدّ سـواء، كمـا يفهم من قوله: «جواز تركهـا» و أشـار الشّـارح بتقـدير المشـهور، إلى أنّ قول المصنّف «و إنّ دخولها أولى» عطف على قوله «جواز تركها» لا على المشهور.

أى لدلالتها على الثّبوت و الدّوام، لأنّ النّفى الوارد على النّفى ينتج الثّبوت، فهى تدلّ على حصوله صفه ثابته.

ثمّ إنّه اعترض على المصـنّف بـأنّه قـد جعـل الـدّلاله على الثّبوت فى قوله: «لعكس ما مرّ فى الماضـى المثبت» سـببا لجواز ترك الواو، و هنـا جعله سـببا للرّجحان، و أولويّه دخول الواو، و لا ريب أنّها ليست إلاّ علّه للجواز، فكان الأولى تركه، و الاقتصار على ما بعده، لأنّه الملاک فى الأوّلويّه.

و أجيب عن ذلك: بأنّه لمّا كانت دعوى الأوّلويّه مشـتمله على جواز التّرک و رجحان الـدّخول أعاد الـدّليل المذكور على جواز التّرک تقريرا له، و ضمّ إليه دليل الرجحان، و لم يجعله دليلا على الأوّلويّه حتّى يرد ما ذكر، و هذا ظاهر.

مع ظهور الاستئناف فيها (۱) فحسن زياده رابط (۲) نحو: فَلاٰ تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدٰاداً وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۱)(۳) أى و أنتم من أهل العلم (۴) و المعرفه، أو و أنتم تعلمون ما بينهما (۵) من التّفاوت. [و قال عبد القاهر (۶) : إن كان المبتدأ]فى الجمله الاسميّه

أى فى الجمله الاسميّه دون الفعليّه، فإنّ الفعليّه و إن كانت منتقله لكن حاصلها الفعل و الفاعل، و ذلك حاصل الحال المفرده المشتقّه، بخلاف الاسميّه فقد يكون جزءاها جامدين فلا يكون حاصلها كحاصل المفرده، فكان الاستئناف فيها أظهر منه فى الفعليّه، و الحاصل إنّ الاسميّه بعدت عن المفرده من حيث دلالتها على الثّبوت، و من ظهور الاستئناف فيها، فلذا ترجّح فيها الواو.

أى رابط آخر غير الضّمير، و هو الواو، و ذلك لظهور انفصالها عن العامل فى صاحب الحال، و الانفصال يحتاج إلى مزيد ربط لأجل قطعه بالمرّه بخلاف الاتّصال.

و الشّاهد فى قوله: وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ حيث إنّه جمله اسميّه قد وقعت حالا مع الواو، لأنّ الواو حاليّه، و أَنْتُمْ مبتدأ، و تَعْلَمُونَ فعل و فاعل خبر للمبتدأ، و الجمله حال عن فاعل جعل.

أى أشار الشّارح بذلك إلى أنّ تَعْلَمُونَ يحتمل أن يكون المراد به أنتم أهل العلم و المعرفه، أى و من شأنّ العالم التّمييز بين الأشياء، فلا يدّعى مساواه الحقّ للباطل، فيكون ذلك الفعل منزّلا منزله اللاّزم، إذ لا يطلب له مفعول حينئذ، و يحتمل أن يكون المراد أنتم تعلمون ما بين اللّه تعالى و بين الأنداد الّتى تدعونها من التّفاوت الكلّى، لأنّهم مخلوقون عجزه، و اللّه تعالى خالق قادر فكيف تجعلونهم أندادا له، فيكون المفعول محذوفا.

أى ما بين اللّه و الأنداد من التّفاوت.

أى قول عبد القاهر مقابل للمشهور، بيان ذلك: أنّ المشهور جواز ترك الواو مع أولويّه الإتيان بها فى الجمله الاسميّه مطلقا، أى من دون تفصيل بين ما فيه ظرف مقدّم و ما ليس كذلك، و بين ما فيه حرف ابتداء مقدّم و ما ليس كذلك، و بين ما عطفت على مفرد و ما ليس كذلك، و بين ما يظهر تأويلها بمفرد و ما ليس كذلك، و كلام الشّيخ عبد القاهر يخالف ذلك، فإنّه حكم فى غير المبدوءه بالظّرف و غير المبدوءه بحرف الابتداء، و غير المعطوفه على مفرد

ص :۲۰۴

۱- ۱) سوره البقره:۲۲.

الحاليّه [ضمير (١) ذى الحال وجبت]أى الواو، سواء كان خبره فعلا (٢) [نحو: جاء زيد و هو يسرع أو]اسما، نحو: جاء زيد [و هو مسرع]و ذلك (٣) لأنّ الجمله (۴) لا يترك فيها الواو حتّى (۵) تدخل فى صله العامل و تنضمّ (۶) إليه فى الإثبات و تقدّر (٧) تقدير المفرد

بوجوب الإتيان بالواو، فيمتنع تركها إلّا لظهور التّأويل بالمفرد، و فيما عدا ذلك يجوز الإتيان بها، و الرّاجح تركها.

كان الأولى أن يقول: عين ذى الحال، ليشمل ما إذا كان المبتدأ ضميرا، و ما إذا كان اسما ظاهرا.

أى فعلا- ماضيا أو مضارعا، لأنّ الفعل مع فاعله فى تأويل اسم الفاعل و فاعله مطلقا، و اعلم أنّ الحال فى الحقيقه هو يسرع أو مسرع، لأنّه هو الواقع وصفا لصاحبها.

أى بيان وجوب الرّبط بالواو فى الحلين المذكورين.

أى لأنّ الجمله الّتى أريد أنّ تقع حالا- و حاصل ما ذكره من البيان أنّ أمر الواو وجودا و عدما فى الجمله يدور مدار كون الجمله ظاهره التّأويل بالمفرده، و عدم كونها كذلك، فعلى الأوّل يترك فيها الواو، و على الثّانى لا يترك فيها الواو.

كلمه «حتّى» بمعنى إلاّ- أى لا يترك فيها الواو إلّا إذا دخلت فى حريم ما يتّصل بالعامل، و يتعلّق به، بأن يكون قيدا من قيوده و تابعا له فى الإثبات، و لم يكن إثباتا مستقلا.

أى و تنضمّ إلى مضمون العامل كالمجىء مثلا فى قولك: جاء زيد و هو يسرع أو و هو مسرع، و المراد بانضمامها لمضمون العامل أن يكون إثباته فى إثباته، و تخصيص الإثبات بالذّكر، لأنّه الأصل، و إلّا فالحكم فى النّفى أيضا كذلك، نحو: لم يجئ زيد و هو يبتسم أو و هو مبتسم، و عطف تنضمّ إليه فى الإثبات على ما قبله، عطف تفسير باعتبار المراد أو عطف لازم على ملزوم على ما قيل.

أى و تنزّل منزله المفرد فى أنّه لا- يستأنّف لها إثبات زائد على إثبات العامل، بل تضاف إليه كما فى المفرده، بمعنى أنّك إذا قلت: جاء زيد يركب، كان فى تقدير جاء زيد راكبا، فالمثبت هو المجىء حال الرّكوب لا- مجىء مقيّد بإثبات مستأنّف للرّكوب، كما هو مقتضى أصل الجمله الحاليّه.

فی أن لا یستأنف لها (۱) الإثبات و هذا (۲) ممّا یمتنع فی نحو: جاء زید و هو یسرع أو و هو مسرع، لأنّک إذا أعدت (۳) ذکر زید و جئت (۴) بضمیره المنفصل المرفوع کان بمنزله إعاده اسمه صریحا (۵) فی أنّک لا تجد سبیلا (۶) إلی أن تدخل یسرع فی صله المجیء (۷) و تضمّه (۸) إلیه فی الإثبات،

و بعباره أخری إنّ الجمله الحالیّه لا یترک فیها الواو إلاّ أن تنزّل منزله المفرد فی عدم استئناف إثبات زائد علی إثبات العامل فیه، بل إثبات یضاف إلیه، و یلحق به لحوق التّابع لمتبوعه، مثلا إذا قلت: جاءنی زید یرکب، معناه جاءنی زید راکبا، فالمثبت هو المجیء حال الرّکوب لا المجیء و الرّکوب، فالمراد بالاستئناف معناه اللّغوی و هو أنّ لا یکون قیدا لما قبله.

أی لأجلها.

أی الدّخول فی صله العامل و الانضمام إلیه فی الإثبات، و التّنزیل منزله المفرد، فی عدم استئناف إثبات زائد علی إثبات العامل، ممّا یمتنع فی نحو: جاء زید و هو یسرع أو مسرع، أی علی تقدیر ترک الواو، أی و حیث کان ما ذکر ممتنعا، فترک الواو ممتنع، و الإتیان بها واجب بخلاف قولک: جاء زید یسرع، فإنّ ما ذکر غیر ممتنع فیها، لأنّ المضارع مع فاعله فی تأویل اسم الفاعل و ضمیره، و حینئذ فالقصد من قولک: جاء زید یسرع، الحکم بإثبات المجیء حال السّرعه، لا الحکم بإثبات مجیء مقیّد بإثبات مستأنف للسّرعه، فلذا سقطت الواو منها، کما سقطت من المفرد.

أی من العود بمعنی ذکر الشّیء ثانیا.

عطف تفسیر لما قبله.

أی فکأنّک قلت: فی المثال المذکور جاء زید و زید یسرع.

أی لا تجد طریقا بحسب الذّوق العرفی «إلی أنّ تدخل» بکسر الخاء المعجمه مضارع من باب الإفعال.

أی فیما یتّصل به، فالمصدر بمعنی المفعول.

أی یسرع إلی المجیء، أی تضمّ یسرع إلی المجیء فی الإثبات، و حاصل الکلام أنّک لا تجد طریقا فی أن تجعل یسرع قیدا للمجیء مضموما إلیه فی الإثبات، ذکره تمنع من جعله قیدا له، و تمنع من ضمّه إلیه لأنّ المتبادر من إعاده اسمه الظّاهر قصد استئناف الإخبار عنه

لأنّ إعاده لأنّ إعاده ذكره لا تكون (١) حتّى تقصد استئناف الخبر عنه بأنّه يسرع، و إلّا (٢) لكنت تركت المبتدأ بمضيعه و جعلته (٣) لغوا فى البين و جرى مجرى أن تقول: جاءنى زيد و عمرو يسرع أمامه (۴) ثمّ تزعم (۵) أنّك لم تستأنّف كلاما

بأنّه يسرع، فالمراد بالخبر فى كلام الشّارح هو الإخبار، فالانضمام لما كان على خلاف ما جرت عليه سيره العرف و ديدنهم، فلا بدّ من أنّ تقصد الاستئناف.

أى لا تقع حتّى تقصد استئناف الخبر، أى لأنّ إعاده ذكره لا تقع إلّا أن تقصد استئناف الإخبار عن زيد بأنّه يسرع.

أى و إن لم يكن الأمر كذلك، بل أعدّته بدون قصد استئناف الإخبار «لكنت تركت بمضيعه» بكسر الضّاد و سكون الياء، كمعيشه اسم لمكان الضّياع و الهلاك، كالمفازه المنقطعه، و يجوز سكون الضّاد و فتح الياء كمسأله.

أى «جعلته» عطف على «تركت المبتدأ» ، و المعنى جعلت المبتدأ ملغى و زائدا فيما بين الحال و عاملها، لأنّ القصد حينئذ إلى نفس تلك الحال المفرده الّتى ليس لها فى صيغه التّركيب إثبات زائد على إثبات عاملها، بل جعل العامل مقيّدا به، و هو يندرج فى صله العامل، و قوله: «و جرى» عطف على قوله: «كان بمنزله إعاده اسمه صريحا» فإنّه تشبيه آخر لقوله: «هو يسرع» بعد تشبيهه بزيد يسرع.

المناسب أن يقول: عمرو يسرع أمامه بدون الواو.

أى «تزعم» بالنّصب عطف على «تقول» ، و قوله: «و لم تبتدئ. . .» عطف تفسير على قوله: «لم تستأنّف كلاما» ، هذا و لكن هذا الزّعم باطل لا يصدر عن العقلاء، لأنّ الاستئناف ظاهر فيه، و الحاصل إنّه لو لم يعتبر الاستئناف فى إعاده الاسم الصّريح أعنى نحو: جاء زيد و هو يسرع، لصحّ عدم اعتبار الاستئناف فى مثل: جاءنى زيد و عمرو يسرع أمامه، لأنّه بمنزلته، لكن عدم اعتبار الاستئناف فى ذلك باطل، لأنّه موجب لترك المبتدأ بمضيعه فلا بدّ أن يكون كلاما مستأنفا، و مثل هذا الكلام المستأنف إذا قصد ربطه بالآخر لا بدّ فيه من رابطه قويّه كالواو، و حيث هنا قصد ربط «هو يسرع» بما قبله، إذ قد قصد تقارنه معه فى الزّمان فلا بدّ فيه من الواو.

و لم تبتدئ للشّرعه إثباتا، و على هذا (١) فالأصل و القياس أن لا تجيء الجمله الاسميّه إلا مع الواو، و ما جاء بدونه (٢) فسبيله (٣) سبيل الشّيء الخارج عن قياسه، و أصله بضرب من التّأويل و نوع من التّشبيه (۴) هذا كلامه (۵) فى دلائل الإعجاز، و هو (۶) مشعر بوجوب الواو فى نحو: جاء زيد و زيد يسرع، أو مسرع، و جاء زيد و عمرو يسرع أو مسرع أمامه بالطّريق الأولى (٧) .

أي على ما ذكرنا من التّوجيه الّذى أشرنا إليه بقوله: «لأنّ الجمله لا يترك فيها الواو إلى هنا فالأصل و القياس» ، و القياس عطف تفسير للأصل، و المراد به هى القاعده المتّخذه من العرف، أي فمقتضى القاعده المتّخذه من العرف «أن لا تجيء الجمله الاسميّه» حالا سواء كان المبتدأ ضمير ذى الحال، أو اسمه الصّريح، أو اسم غير ذى الحال «إلا مع الواو» كما علم من الأمثله المذكوره.

أي و ما جاء بدون الواو.

أي فطريق ما جاء بدونه «سبيل الشّيء الخارج عن قياسه و أصله بضرب من التّأويل» أي بالمفرد، و هو متعلّق بقوله: «الخارج عن قياسه» ، و ذلك كما فى قولك: كلّمته فوه إلى فيّ، فإنّه مؤوّل ب(مشافها) أو مشافهين، فترك الواو فى هذه الجمله لتأويلها بالمفرد، و هو مشافها.

أي كما فى قوله تعالى: فَجاءَها بَأْسُنا بَياتاً أَوْ هُمْ قائِلُونَ (١)، فجمله أَوْ هُمْ قائِلُونَ حال، و تركت الواو فيها لتشبيه واو الحال بواو العطف، و لو أتى الواو لاجتمعت مع حرف عطف آخر و هو أو، فيقبح اجتماعها مع أو.

أي كلام الشّيخ عبد القاهر فى دلائل الإعجاز.

أي كلام الشّيخ عبد القاهر «مشعر بوجوب الواو فى نحو: جاء زيد و زيد يسرع، أو مسرع» لأنّه جعله مشبّها به، و المشبّه به أقوى من المشبّه، و هو قوله: جاء زيد و هو يسرع، أو و هو مسرع، فالمتعيّن عندهم فى المشبّه هو ذكر الواو، فذكرها فى المشبّه به أولى.

أي الأولى من وجوبها فى قوله: و هو يسرع أو و هو مسرع، وجوبها فى جاء زيد و زيد يسرع، أو مسرع، و جاء زيد و عمرو يسرع أو مسرع أمامه.

١- ١) سوره الأعراف:۴.

ثمّ قال الشّيخ: [و إن جعل نحو على كتفه سيف (١) حالا (٢) كثر فيها]أى فى تلك الحال [تركها]أى ترك الواو [نحو]قول بشار: إذا أنكرتنى بلده أو نكرتها [خرجت مع البازى عليّ سواد (٣)]أى بقيّه من اللّيل، يعنى إذا لم يعرف قدرى أهل بلده أو

و وجه الأولويّه: أنّه جعل و هو يسرع أو و هو مسرع مشبّها بالمثالين المذكورين فى وجوب الواو، و لا شكّ أنّ المشبّه به أقوى من المشبّه فى وجه الشّبه، و هو وجوب الواو فى المثالين المذكورين، و علّل بعضهم وجه كون ذلك بالطّريق الأولى بأنّ الاستئناف فى المثالين المذكورين أظهر، لأنّ الضمير أقرب للاسم من الظّاهر و من الأجنبى، و قصد الشّارح بقوله: «و هو مشعر. . .» الاعتراض على المصنّف و ذلك، لأنّ ظاهر كلامه أنّ الجمله الاسميّه الواقعه حالا لا يجب اقترانها بالواو عند الشّيخ عبد القاهر، إلّا إذا كان المبتدأ فيها ضمير ذى الحال، و أنّه لو كان المبتدأ اسمه الظّاهر أو اسم أجنبى غيره لا تجب الواو عنده، بل تجوّز، و ليس كذلك كما يدّل عليه كلامه المذكور، فإنّ المبتدأ لو كان اسمه الظّاهر أو اسما أجنبيا، يجب حينئذ الواو عنده بطريق أولى، كما تقدّم من مقالته.

أى بأن تأتى من كلّ جمله اسميّه خبرها جار و مجرور متقدّم حالا كثر فيها ترك الواو، فلو كان خبرها جار و مجرور مؤخّرا وجب اقترانها بالواو عنده، كما تقدّم، و مذهب المصنّف أنّه يكثر اقترانها بالواو مطلقا، و ذكر صدر الأفاضل أنّ ترك الواو قليل فى الجمله الحاليّه الّتى خبرها غير جار و مجرور، و مفهومه أنّ الخبر إذا كان جارا و مجرور يكثر فيه التّرك فيكون مذهبا ثالثا.

أى حالا- من معرفه قبله نحو: جاء زيد على كتفه سيف، فلو كان صاحب الحال نكره لوجبت الواو لئلّا تلتبس الحال بالنّعت، كقولك: جاء رجل طويل و على كتفه سيف، فتجب الواو، و إلّا كان نعتا.

و بالجمله كثر ترك الواو لو وقعت الجمله الاسميّه الّتى خبرها جار و مجرور متقدّم حالا من معرفه قبله، نحو: جاء زيد على كتفه سيف، و ذلك لعلّه سيأتى ذكرها من أنّ الظّرف عندئذ متعلّق باسم الفاعل، فيصبح الحال فى مثله من الأحوال المفرده الّتى من حقّها أنّ تجيء مجرّده من الواو.

«أنكرتنى» بالنّون و الرّاء المهمله و تاء التّأنيث ماض، بمعنى أكرهتنى، «نكرتها» بكسر

لـم أعرفهم خرجت منهم (١) مصاحبـا للبـازى الّـذى هو أبكر الطّيور مشـتملا على شـىء من ظلمه اللّيـل، غير منتظر لأسـفار (٢) الصّبح، فقوله (٣) : علىّ سـواد حـال، ترک فيهـا (۴) الواو، ثمّ قـال الشّـيخ: الوجه (۵) أن يكون الاـسم فى مثـل هـذا (۶) فاعلا بالظّرف لاعتماده (٧) على ذى الحال لا مبتدأ (٨)

الكاف بمعنى كرهتها، «البازى» بالموحّده و الزّاء المعجمه و الياء طائر معروف.

و الشّاهـد فى قوله: «علىّ سواد» حيث وقع حالا من فاعل «خرجت» من دون الواو، و المعنى خرجت مصاحبا للبازى مشـتملا على شىء من ظلمه اللّيل.

أى من بينهم.

أى لإضاءه الصّبح.

أى فقول بشّار «علىّ سواد» أى بقيّه من اللّيل حال.

أى ترک فى جمله «علىّ سواد» الواو.

قال فى أقرب الموارد: الوجه من الكلام هو السّبيل المقصود منه.

أى فى مطلق ما جاء حالا و كان الظّرف فيه مقدّما على الاسم، و الوجه فيه أن يكون الاسم فاعلا للظّرف.

و حاصـل الكلام فى هـذا المقام: أنّ فى إعراب قوله: «علىّ سواد» و كـذا قوله: «على كتفه سـيف» احتمالان: أحـدهما: أن يجعل الاسم فاعلا بالظّرف لاعتماده على صاحب الحال، و على هذا فالظّرف إما متعلّق باسم الفاعل المقدّر أو بالفعل كذلک.

ثانيهما: أن يجعل الاسم مبتدأ و المجرور قبله خبرا.

قال الشّـيخ عبـد القاهر: الوجه الأوّل من هـذين أن يجعل الاسم فاعلا بالظّرف لسـلامته من تقـديم ما أصـله التّأخير، و قال أيضا: ينبغى على جعل الاسم فاعلا بالظّرف أن يقدّر الظّرف باسم الفاعل كمسـتقرّ دون الفعل، كاستقرّ و يستقرّ، فلازم قوله: «الوجه أن يكون الاسم فى مثل هذا فاعلا بالظّرف» أن لا يكون الحال جمله اسميّه، بل مفرده فلا يستنكر ترک الواو.

أى لاعتماد الظّرف على ذى الحال.

أى ليس الاسم مبتدأ، و ما قبله أعنى الظّرف خبره المقدّم، حتّى يكون جمله اسميّه.

و ينبغى أن يقدّر ههنا (١) خصوصا أنّ الظّرف فى تقدير اسم الفاعل دون الفعل (٢) اللّهمّ إلا أن يقدّر فعل ماض مع قد (٣) هذا كلامه (۴) ، و فيه (۵) بحث.

أى فى مقام وقوع الظّرف حالا لا خبرا و لا نعتا، فإنّه مقدّر بالفعل فيهما على الأصح، و لهذا قال: خصوصا، أى بالخصوص ههنا يكون الظّرف فى تقدير اسم الفاعل دون الفعل، بخلاف مقام وقوع الظّرف خبرا أو نعتا، لأنّه حينئذ يقدّر بالفعل أيضا.

لأنّ الأصل فى الحال الإفراد، فإذا كان المقدّر اسم الفاعل كان الحال مفردا، فلهذا ترك الواو.

لأنّ الماضى المكتنف بقد يجوز فيه الأمران، مع كون التّرك أكثر فيه، و لا يقدّر المضارع، لأنّ الواو يجب تركها فيه.

أى كلام الشّيخ عبد القاهر.

أى فى كلام الشّيخ عبد القاهر بحث حيث فرّق بين الحال و الخبر و النّعت، بأنّ الأصل فى الأوّل الإفراد دون الأخيرين، مع أنّ الخبر و النّعت كالحال فى كون الأصل فيهما الإفراد.

و بعباره أخرى إنّه إن أريد أنّ سبب تقدير اسم الفاعل هنا بالخصوص أنّ الأصل فى الحال هو الإفراد فيرد عليه أنّ نحو على كتفه سيف إذا كان خبرا أو نعتا، كأن يقال زيد على كتفه سيف، و مررت برجل على كتفه سيف، فالأصل فيهما الإفراد فينبغى أن يقدّر فيهما اسم الفاعل هنا، لأجل نفس العلّه المذكوره فى الحال، و هى كون الأصل فيهما الإفراد كالحال، فلم يتمّ قوله: و ينبغى أن يقدّر ههنا خصوصا، لأنّه ينبغى أن يقدّر فى غير ذلك أيضا، و إن كان سبب تقدير اسم الفاعل هنا بالخصوص شيئا آخر فلم يبيّنه، و كان ينبغى بيانه.

و يرد عليه أيضا إنّ تجويز تقدير المضارع لا يمنع وجود الواو، لأنّه عند وجود الواو يقدّر بالماضى لا بالمضارع، و عند انتفائه يقدّر بالمضارع، و لو كان تجويز تقدير ما يمتنع معه الواو مانعا من الواو لمنع تجويز تقدير اسم الفاعل، لأنّ الواو ممتنعه مع وجوده بالأحرى، و لعلّه إنّما اختار تقدير اسم الفاعل لرجوع الحال حينئذ إلى أصلهما فى الإفراد، و لهذا أكثر مجيئها بلا واو، و إنّما جوّز التّقدير بفعل ماض أيضا لمجيئها بالواو قليلا، و إنّما منع التّقدير بفعل مضارع، لأنّه لو جاز التّقدير به لامتنع مجيئها بالواو.

و الظّاهر (۱) أنّ مثل على كتفه سيف، يحتمل أن يكون فى تقدير المفرد، و أن يكون جمله اسميّه قدّم خبرها، و أن يكون فعليّه مقدّره بالماضى أو المضارع، فعلى تقديرين (۲) يمتنع الواو و على تقديرين (۳) لا تجب الواو فمن أجل هذا كثر تركها. و قال الشّيخ أيضا (۴) [و يحسن التّرك]أى ترك الواو فى الجمله الاسميّه [تاره

أى و الظّاهر فى توجيه كثره ترك الواو، و حاصله: أنّ فى مثل على كتفه سيف أربعه أحوال:

الأوّل: جواز تقدير اسم الفاعل المشار إليه بقوله: «يحتمل أن يكون فى تقدير المفرد» و هو أرجح لرجوعه إلى الأصل.

و الثّانى: جواز تقدير الجمله الاسميّه كما أشار إليه بقوله: «و أن يكون جمله اسميّه» .

الثّالث: جواز تقدير الجمله الفعليّه المقدّره بالماضى.

الرّابع: جواز تقدير الجمله الفعليّه بالمضارع، و أشار إليهما بقوله: «و أن يكون فعليّه مقدّره بالماضى أو المضارع» .

أى على التّقدير الأوّل و الرّابع تمتنع الواو، لأنّ اسم الفاعل مفرد و المضارع المثبت مثله فى المنع.

أى على التّقدير الثّانى و الثّالث لا تجب الواو، بل تجوز لجواز الواو فى الجمله الاسميّه و فى الماضى، لا سيّما مع قد، و لما كان ترك الواو واجبا فى التّقديرين و جائزا فى التّقديرين الآخرين كان الرّاجح و الأكثر تركه، فلهذا قال الشّارح: «فمن أجل هذا أكثر تركها» أى فمن أجل ترك الواو على الاحتمالات الأربعه كثر تركها، و إن كان التّرك واجبا على احتمالين و جائزا على احتمالين.

[بيان حسن ترك الواو فى الجمله الاسميّه]

@

[بيان حسن ترك الواو فى الجمله الاسميّه]

أى و من كلام الشّيخ أيضا قول المصنّف: «و يحسن التّرك» هذا يخصّص ما تقدّم منه فى الشّرح، من قوله: لا يجوز ترك الواو، من الجمله الاسميّه إلا بضرب من التّأويل، هذا مضمون قوله: «فالأصل و القياس أن لا تجىء الجمله الاسميّه إلّا مع الواو. . .» و أمّا كلامه المتقدّم الّذى فرغنا عن البحث عنه فعلا فقد عرفت أنّه خارج على زعمه من حكمه المتقدّم تخصصا لا تخصيصا، إذ ليس نحو: على كتفه سيف، عنده جمله اسميّه، بل إمّا مفرد أو متعلّق بماض فهو جزء لجمله فعليّه.

لدخول حرف (١) على المبتدأ]يحصل بذلک الحرف نوع من الارتباط (٢) [كقوله (٣) :

فقلت عسى أن تبصرینی كأنّما

بنىّ حوالىّ الأسود الحوارد]

أی غیر الواو مثل كأنّ، كما فی البیت الآتی.

هذا إشاره إلی أنّ علّه حسن ترک الواو هی أنّ دخول الحرف یحصل به نوع من الارتباط، فأغنی عن الواو، و علّله بعضهم بکراهه اجتماع حرفین زائدین عن أصل الجمله، و قد استحسن هذا التّعلیل غیر واحد مستدلا بأنّ ما ذكره الشّارح من التّعلیل إنّما یجری فی بعض الحروف الّتی تفید الارتباط، كتشبیه ما قبلها بما بعدها فی (كأنّ) مثلا أو تعلیل ما قبلها بما بعدها، و لا یظهر فی غیره مع حسن التّرک مع غیره أیضا كلا التّبرئه فی قوله تعالی: وَ اَللّٰهُ یَحْكُمُ لاٰ مُعَقِّبَ لِحُكْمِهِ وَ هُوَ سَرِیعُ اَلْحِسٰابِ (١)، و كان فی قوله تعالی: إِلاّٰ إِنَّهُمْ لَیَأْكُلُونَ اَلطَّعٰامَ (٢).

یمكن أن یقال إنّ ترک الواو فی الآیه الثّانیه لمكان إلّا، و هی لا تدخل غالبا فی المفرد، فالجمله الحالیّه بعدها مؤوّله بالمفرد.

أی الفرزدق أنشد هذا عندما عیّرته امرأته بأنّه لیس له ولد، فهو یخاطب امرأته و یقول لها: لا تلومینی فی ذلک، عسی أن تشاهدینی، و الحال أنّ أولادی علی یمینی و یساری ینصروننی كالأسود الحوارد، أی الغضبان، و قیّد بالغضبان لأنّ أهیب ما یكون الأسد إذا غضب.

و توضیح ذلک: أنّ قوله: «تبصرینی» ، مضارع من الإبصار، و الخطاب فیه لامرأته، «بنی» جمع ابن، أصله بنون لی، حذفت النّون للإضافه و اللاّم للتّخفیف، فصار بنوی، اجتمعت الواو و الیاء، و سبقت إحداهما بالسّكون قلبت الواو یاء و الضّمّه كسره لمناسبه الیاء، ثمّ أدغمت الیاء فی الیاء، كما قیل فی مسلمیّ. «حوالیّ» بتشدید الیاء بمعنی جوانبی، «الحوارد» جمع حارد من الحرد، و هو بالحاء و الرّاء و الدّال المهملات كفرس بمعنی الغضب، و الشّاهد فی قوله: «كأنّما بنیّ حوالی. . .» حیث وقع حالا عن مفعول «تبصرینی» من دون الواو لمكان كأنّ.

ص :٢١٣

١- ١) سوره الرّعد:۴١.

٢- ٢) سوره الفرقان:٢٠.

من حرد إذا غضب، فقوله (۱) : بنيّ الأسود، جمله اسميّه (۲) وقعت حالا من مفعول (۳) تبصرينى و لو لا دخول كأنّما عليها لم يحسن (۴) الكلام إلاّ بالواو (۵) . و قوله: حواليّ، أى (۶) فى أكنافى و جوانبى حال من بنيّ (۷) لما (۸) فى حرف التّشبيه من معنى الفعل [و] يحسن (۹) التّرك تاره [أخرى لوقوع الجمله الاسميّه]الواقعه حالا [بعقب (۱۰) مفرد] حال (۱۱) [كقوله (۱۲) :

أى الفرزدق.

بأن يكون قوله: «بنيّ» مبتدأ، و الأسود خبره.

أى و هو ياء المتكلّم.

أى فدخول «كأنّما» أوجب استحسان ترك الواو، و لئلاّ يتوارد على الجمله حرفان زائدان.

لما مرّ من أنّ القياس أن لا تجىء الجمله الاسميّه إلاّ مع الواو.

أى فى التّفسير المذكور إشاره إلى أنّه ليس المقصود من «حوالى» التّثنيه، و إن كان ملحقا بالمثّنى فى الإعراب، لكنّه فى كلام الفرزدق ظرف مكان.

أى جوّز بعضهم أن يكون حالا من «الأسود» أى الأسود مستقرّين فى جوانبى.

أى العامل فيه، كأنّما لما فى حرف التّشبيه من معنى الفعل، فيصحّ أن يكون عاملا، لأنّ كأنّما فى معنى أشبه.

أى إنّما يحسن ترك الواو من الجمله الاسميّه عند تقدّم مفرد، لئلاّ يتوهّم عطف الجمله على المفرد.

الباء فى قوله: «بعقب» بمعنى فى أى فى عقب مفرد.

أى لما كان المفرد شاملا بظاهره النّعت أيضا قيّده الشّارح بحال.

أى الرّومى.

و اللّه يبقيك (۱) لناسا لما

برداك تبجيل و تعظيم (۲)]

فقوله: برداك تبجيل حال، و لو لم يتقدّمها قوله: سالما، لم يحسن فيها ترك الواو.

[الباب الثّامن: الإيجاز (۳) و الإطناب (۴) و المساواه]

قال [السّكّاكى (۵) : أمّا الإيجاز و الإطناب فلكونهما (۶) نسبيّين]

«يبقيك» من الإبقاء فعل مضارع، و هو ضد الإفناء، «سالما» اسم فاعل من السّلامه بمعنى البرائه من العيوب، برداك بحذف النّون بالإضافه إلى الكاف تثنيه برد، و هو ثوب نسج باليمن، التّبجيل و التّعظيم بمعنى واحد، و الشّاهد فى قوله: «برداك تبجيل و تعظيم» حيث وقع حالا من دون الواو، لمكان أنّه مسبوق بحال مفرد، و هو قوله سالما.

أى معنى البيت: يبقيك اللّه سالما مشتملا عليك التّبجيل و التّعظيم اشتمال البرد على صاحبه، و المقصود طلب بقائه على وصف السّلامه، و كونه مبجّلا معظّما، و قوله: «برداك» مبتدأ مرفوع بالألف، و التّبجيل و التّعظيم خبره، و الجمله حال من الكاف فى «يبقيك» ، ترك فيها الواو لكونها مسبوقه بحال مفرد.

الباب الثّامن:

[الإيجاز و الإطناب و المساواه]

اشاره

الإيجاز فى اللّغه: التّقصير، يقال أو جزت الكلام، أى قصّرته.

الإطناب فى اللّغه: المبالغه، يقال: أطنب فى الكلام، أى بالغ فيه، و سيأتى معناهما الاصطلاحى، و قدّم الإيجاز على الإطناب و المساواه، لكونه مطلوبا فى الكلام، و أردفه بالإطناب، لكونه مقابلا له، فلم يبق للمساواه إلّا التّأخير، و قدّم المساواه فى مقام التّفصيل لكونها الأصل المقيس عليه، فإنّها الكلام المتعارف، ثمّ زاد عليه إطناب، و ما نقص عنه إيجاز، ثمّ الإيجاز لما سبق، فلم يبق للإطناب إلّا التّأخير.

هذا اعتذار عن ترك تعريف الإيجاز و الإطناب، و حاصل كلامه: أنّه ترك تعريف الإيجاز و الإطناب بتعريف يتعيّن به قدرهما تحقيقا، بحيث لا يزيد هذا القدر، و لا ينقص، أى ترك تعريفهما لعدم إمكان ذلك من أجل كونهما نسبيّين، و تفاوت النّسبه باعتبار ما ينتسب إليه.

علّه للجواب الآتى، أعنى: قوله: «لا يتيسّر. . .» قدّمت عليه مع دخول الفاء الجوابيّه عليها، لكونها جوابا عن أمّا، لإفاده الحصر أو للاهتمام، و فى الكلام حذف، و التّقدير فلكونهما نسبيّين مع كون المنسوب إليه مختلفا، إذ لو لم نقدّر كذلك لا ينتج هذا

التّعليل

ص :٢١٥

أی (۱) من الأمور النّسبیّه الّتی یکون تعقّلها (۲) بالقیاس إلی تعقّل شیء آخر، فإنّ (۳) الموجز إنّما یکون موجزا بالنّسبه إلی کلام أزید منه، و کذا المطنب (۴) إنّما یکون مطنبا بالنّسبه إلی ما هو أنقص منه. [لا یتیسّر الکلام فیهما (۵)

المدّعی، و هو عدم إمکان تعیین مقدار خاصّ من الکلام علی التّحقیق، کی یلاحظ الإیجاز و الإطناب بالقیاس إلیه.

و هذا التّفسیر إشاره إلی أنّهما لیسا من الأمور النّسبیّه الّتی تتکرّر النّسبه فیها کالأبوّه و البنوّه مثلا، بل إنّما هما من الأمور النّسبیّه الّتی یتوقّف تصوّرها علی تصوّر الغیر من دون العکس، فإنّ کلا منهما متوقّف علی تصوّر المتعارف، أو مقتضی المقام و لیس المتعارف، أو ما یقتضی المقام موقوفا علیهما.

أی إدراکها یکون بالنّسبه إلی تعقّل شیء آخر، فتعقّل الإیجاز یتوقّف علی تعقّل الإطناب، و بالعکس، و ذلک لأنّ الإیجاز ما کان من الکلام أقلّ بالنّسبه لغیره، و الإطناب ما کان أزید بالنّسبه لغیره، و حینئذ فتعقّل کلّ منهما متوقّف علی تعقّل ذلک الغیر، ضروره توقّف تعقّل المنسوب علی تعقّل المنسوب إلیه لأخذه فی مفهومه.

علّه لکونهما نسبیّین، أی فإنّ الموجز إنّما یکون موجزا، أی إنّما یدرک من حیث وصفه بالإیجاز «بالنّسبه إلی کلام أزید منه» .

أی إنّما یدرک المطنب من حیث وصفه بالإطناب بالنّسبه إلی کلام هو أنقص منه لفظا، ثمّ المراد من الکلام فی الموردین أعمّ من الکلام المحقّق الّذی وجد فی الخارج، و المقدّر الّذی یفرض تحقّقه خارجا، و إن لم یتکلّم به أحد بعد.

أی فی تعریف الإیجاز و الإطناب تعریفا حقیقیّا، و هو التّعریف الحدّی لهما، و ذلک لتعذّر الوصول إلیه.

و هنا أمران: الأوّل: ترک التّعیین فی بیان الإیجاز و الإطناب، لأنّک لا تجد کلاما یتعیّن به الإیجاز و الإطناب إذ کلّ کلام عند تعیینه و فرضه إیجازا یصلح إطنابا و بالعکس، فلذا لا بدّ من ترک التّعیین.

و الثّانی ینبغی أن یکون بیانهما مبتیّا علی أمر عرفی، لأنّ الأمر العرفی یتعیّن، فیبنی علیه بیان ما عداه من الکلام فی الإیجازیّه و الإطنابیّه.

ص :۲۱۶

إلاـ بترك التّحقيق و التّعيين (۱)]أی (۲) لا یمكن التّنصيص على أنّ هـذا المقـدار من الكلام إيجاز (۳) و ذاک إطنـاب إذ (۴) ربّ كلام موجز يكون مطنبا بالنّسبه إلى كلام آخر (۵) و بالعكس (۶) ،

استثناء من محذوف، أی لا یتیسّر التّكلّم فيهما بحال من الأحوال، إلّا بحاله ترك التّحقيق و التّعيين، فوجب ترك تعريفهما بهذه الحاله لتعذّره، ثمّ إنّ المراد من التّحقيق على ما فهم المصنّف من كلام السّـكّاكی هو التّعريف المبيّن لمعناهما، و المعنى حينئذ لاـ یتیسّـر الكلام فيهما، إلّا بترك التّعريف المبيّن لمعناهما و مفهومهما، و لـذا أورد على السّـكّاكی النّظر الآتی على ما يستضح لک، و الشّارح فهم أنّ المراد من التّحقيق فی كلام السّـكّاكی تعيين مقدار كلّ واحد منهما، أی لا یتیسّـر الكلام فيهما إلّا بترك التّحديد و التّعيين لمقدار كلّ منهما، و عليه فلا يتأتّى الإيراد الآتی.

و أجاب عن النّظر الآتی فی كلام المصنّف بما حاصله: من أنّ المراد بالتّحقيق فی كلام السّكّاكی تعيين مقدار كلّ منهما بحيث لاـ يزيـد عليه، و لاـ ينقص عنه، و هو غير ممكن، فلا يرد على السّـكّاكی شـیء، ثمّ المراد من التّعيين المـذكور بعـد التّحقيق هو تعيين القدر المخصوص لكلّ منهما، و هذا تفسير من الشّارح للتّحقيق الواقع فی الكلام.

أی «لا یمكن» تفسير لعدم التّيسّر، و إشاره إلى أنّه ليس المراد أنّه ممكن تفسيره، كما هو ظاهره.

ظاهر هذا الكلام هو إطلاق لفظ الإيجاز على نفس الألفاظ، و هو مخالف لما يأتی من قوله: «فالإيجاز أداء المعنى بأقلّ. . .» .

علّه لقوله: «أی لا یمكن» و «ربّ» هنا للتّكثير أو التّحقيق.

مثلا: زيد المنطلق، موجز بالنّسبه إلى قولک: زيد هو المنطلق، و مطنب بالنّسبه إلى قولک: زيد منطلق.

أی قـد يكون الكلام مطنبا نحو: زيـد المنطلق، موجزا بالنّسـبه إلى كلام آخر نحو: زيد هو المنطلق، أی و إذا كان الكلام الواحد قـد يكون موجزا بالنّسـبه إلى كلام و مطنبا بالنّسـبه إلى كلام آخر، فكيف یمكن أن يقال على طريق التّحقيق و التّحديـد أنّ هذا القدر إيجاز، و هذا إطناب! فتعيين مقدار من الكلام للإيجاز أو للإطناب بحيث لا يزاد عليه و لا ينقص عنه غير

[و البنـاء على أمر عرفى (١)]أى (٢) و إلاّـ بالبنـاء على أمر يعرفه أهـل العرف [و هو (٣) متعـارف الأوساط (۴)]الّذين ليسوا فى مرتبه البلاغه و لا فى غايه الفهاهه (۵) [أى كلامهم فى (۶)

ممكن، لأنّ ذلك موقوف على كون المضاف إليه متّحـد القدر بحيث يقال: ما زاد على هذا القدر إطناب، و ما نقص عنه إيجاز، و المنسوب إليه الإيجاز و الإطناب غير متّحـد فى القـدر، بل مختلف، فلذلك تجد الكلام الواحد بالنّسـبه إلى قدر إيجازا، و إلى قـدر آخر إطنابا، و من هـذا تعلم أنّ مجرد كونهما نسبيّين لا يكفى فى امتناع التّعيين و التّحقيق، بل لا بـدّ مع ذلك من اختلاف المنسوب إليه.

أى و ابتناء تعريف الإيجاز و الإطناب على أمر عرفى، أى بناء التّعريف على شىء معلوم عند أهل العرف.

أى و لا يتيسّر الكلام و البحث عنهما «إلّا بالبناء على أمر يعرفه أهل العرف» أى يتعارف و يتداول فيما بينهم.

و الحاصل إنّ تحقيق مقدار كلّ منهما، و تعيينه لمّا كان غير ممكن، و كنّا محتاجين إلى شـىء يضـبطهما، اضـطررنا إلى ملاحظه ما هو متعارف عند العرف، و جعله مقيسا عليه، و حيث إنّه أمر مضـبوط لا اضطراب فيه، يحصل بجعله منسوبا إليه امتياز لكلّ من العناوين الثّلاثه عن الآخر، و ليس فيه ردّ إلى الجهاله لما سيحقّقه الشّارح.

أى الأمر العرفى.

أى كلام متعارف للأوساط عند إبراز مقاصدهم.

أى العجز عن الكلام، بـل كلامهم يؤدّى أصـل المعنى المراد، أعنى المطـابقى من غير اعتبار مطابقه مقتضـى الحال، و لا اعتبار عدمها، و يكون صحيح الإعراب.

و الحاصل إنّ المراد بالأوساط من النّاس العارفون باللّغه، و بوجوده صـحّه الإعراب دون الفصاحه و البلاغه، فيعبّرون عن مرادهم بكلام صحيح الإعراب من غير ملاحظه النّكات الّتى يقتضيها الحال.

أى «فى» بمعنى عند، و المجرى مصدر بمعنى الجريان، و العرف بمعنى العاده، و المعنى أى كلامهم عند جريانهم على عاداتهم، أو إنّ إضافه مجرى للعرف، من إضافه الصّفه

مجری عرفهم فی تـأدیه المعنی]عنـد (۱) المعاملات و المحاورات [و هو]أی هـذا الکلام (۲) [لا یحمـد]من الأوساط [فی باب البلاغه]لعدم رعایه مقتضیات الأحوال (۳) [و لا یذمّ]أیضا (۴)

للموصوف، فالمعنی حینئـذ، أی کلامهم علی حسب عادتهم الجاریه فی تأدیه المعنی، و إنّما تعرّض ذلک للإشاره إلی أنّه لیس المراد بتعارفهم هنا المتعارف فی الطّعام و اللّباس و نحوهما، بل المتعارف فی الکلام عند المعاملات.

الظّرف متعلّق بمحـذوف، أی فی تـأدیه المعانی الّتی تعرض لهم الحاجه إلی إبرازها عنـد المعاملات أو عنـد غیرها من الأغراض الّتی یسوق لأجلها الکلام، کالکلام المسوق لغرض مدح شخص أو ذمّه.

أی المتعارف بین الأوساط، فهذا زیاده فی البیان و الإیضاح للمتعارف.

فمعنی العبـاره حینئـذ، أی هـذا الکلام یعنی کلام الأوساط الجاری فی عرفهم و عادتهم فی تأدیه المعانی المقصوده، و إن حمد فی بـاب المعـامله و المحـاوره العرفیّه لوجود رعـایه مقتضـیات العرف و العـاده، لکنّه لا یحمـد فی باب الفصاحه و البلاغه لعـدم رعایه مقتضیات الأحوال و المقامات، أی هذا الکلام محمود من الأوساط فی باب المعامله، و مذموم من البلغاء فی باب البلاغه.

و الحاصل إنّ کلام الأوساط بین عـدم المدح و عدم الذّمّ، کما أنّ أنفسـهم بین أهل البلاغه و أهل الفهاهه، فلم یکونوا من أهل البلاغه حتّی یمـدح کلامهم، و لم یکونوا من أهل الفهاهه حتّی یـذمّ، و أما ما ذکرنا من أنّه بین المـدح و الـذّمّ، فإنّما هو باعتبار رتبتهم و رتبه أهل البلاغه.

و قیل إنّ قوله: «لا یحمـد» إلی قوله: «لا یـذمّ» دفع لما ربّما یقال: إنّ متعارف الأوساط غیر بلیغ فهو مـذموم، فیکون البناء فی هذه العناوین الثّلاثه علی ما هو مـذموم، و لازم ذلک کون المساوی له مـذموما، و لیس الأمر کـذلک، و حاصل الجواب إنّ متعارف الأوساط کما أنّه غیر محمود غیر مذموم، فلا یکون لما ذکر مجال.

أی اللّطائف و الاعتبارات حیث إنّ الأوساط لا یقتدرون علی رعایتها.

أی کمـا لا یحمـد، و قیّـد بقوله: «منهم» للاحتراز عن البلغاء، فإنّ کلام الأوساط علی تقـدیر صـدوره منهم یـذمّ، و لا یـذمّ علی تقدیر صدوره من الأوساط.

منهم، لأنّ غرضهم تأديه أصل المعنى بدلاله وضعيّه (١) و ألفاظ (٢) كيف كانت و مجرّد (٣) تأليف (۴) يخرجها (۵) عن حكم النّعيق [فالإيجاز (۶) أداء المقصود بأقلّ (٧) من عباره المتعارف (٨) و الإطناب (٩) أداؤه

أى مطابقيّه.

عطف على قوله: «بدلاله» أى تأديه أصل المعنى بألفاظ كيف كانت، أى حقائق أو مجازات أو كنايات.

أى بالرّفع، عطف على «تأديه» ، أو بالجرّ عطف على «بدلاله» .

أى مجرّد تأليف خال عن النّكات.

قوله: «يخرجها» صفه لتأليف، و معنى العباره تأليف مجرّد عن النّكات يخرج الألفاظ عن حكم النّعيق، و ذلك بسبب كونه مطابقا للصّرف و النّحو و اللّغه، ممّا يتوقّف عليه تأديه أصل المعنى، و أصل النّعيق تصويت الرّاعى فى غنمه، و المراد به هنا أصوات الحيوانات العجم، و المراد بحكمه عدم دلالته.

أى إذا بنينا على أنّه لا يتيسّر الكلام فى الإيجاز و الإطناب إلّا بالبناء على أمر عرفى، فيقال فى تعريف الإيجاز: هو أداء المقصود، أى ما يقصده المتكلّم من المعانى بأقلّ من عباره المتعارف، و هذا التّعريف إنّما هو بحسب المتعارف، لا بحسب الحقيقه، لأنّك قد عرفت أنّ التّعريف بالحقيقه لا يمكن.

أى بعباره قليله من عباره المتعارف.

أى إضافه «عباره» إلى عباره «المتعارف» بيانيّه، أى بعباره قليله من العباره الّتى هى متعارف الأوساط.

أى يقال فى تعريف الإطناب: هو أداء المقصود بعباره كثيره من العباره الّتى هى متعارف الأوساط، و كذلك يقال فى تعريف المساواه: هى أداء المقصود بعباره هى بقدّر العباره الّتى هى متعارف الأوساط، و لم يقصد من الأفعل فى المقامين التّفضيل و كلمه «من» متعلّقه بأصل الفعل الّذى فى ضمن الأقلّ و الأكثر، فإنّ القلّه و الكثره يتعدّيان بمن، و السّبب لذلك أنّ عباره متعارف الأوساط ليست بقليله أو كثيره حتّى تكون عباره ما ألقاه المتكلّم أقلّ أو أكثر منها.

بأكثر منها، ثمّ قال:]أى السّكّاكى [الاختصار (١) لكونه (٢) نسبيّا يرجع فيه تاره إلى ما سبق]أى إلى كون عباره المتعارف أكثر منه (٣) [و]يرجع تاره [أخرى إلى كون المقام خليقا (۴) بأبسط ممّا ذكر]، أى من الكلام الّذى ذكره المتكلّم (۵) و توهّم بعضهم (۶) أنّ

أى الإيجاز، لأنّ الإيجاز و الاختصار عند السّكّاكى مترادفان، و إنّما عبّر بالاختصار ثانيا من باب التّفنّن.

أى لكون الاختصار نسبيّا، فقوله: «لكونه نسبيا» علّه مقدّمه على المعلول، أى الاختصار يرجع فيه تاره إلى ما سبق لكونه نسبيّا.

قوله: «أى إلى كون عباره. . .، بيان لما سبق،

لا يقال: إنّ الّذى هو كونه أقلّ من عباره المتعارف لا كون المتعارف أكثر منه، فلا وجه لهذا التّفسير.

فإنّه يقال: بأنّ هذا مذكور سابقا التزاما، لأنّ كون الإيجاز أقلّ من المتعارف مستلزم لكون المتعارف أكثر منه.

أى جديرا بأبسط ممّا ذكر، أى و يرجع تاره أخرى فى تعريفه إلى كون المقام الّذى أورد فيه الكلام الموجز، خليقا، أى حقيقا و جديرا بحسب الظّاهر بكلام أبسط من الكلام الّذى ذكره المتكلّم.

أى سواء كان ما ذكره المتكلّم أقلّ من عباره المتعارف، أو أكثر منها، أو مساويا لها مثلا: ربّ شخت و يا ربّ قد شخت، هذه الثّلاثه أقلّ ممّا يقتضيه المقام كما يأتى، و أوّلها أقلّ من المتعارف، و الثّانى مساو له، و الثّالث أكثر منه.

أى المتوهّم هو الشّارح الخلخالى، و حاصل كلامه إنّ المراد بما ذكر فى قول المصنّف بأبسط ممّا ذكر، ما ذكره أنفا، و هو متعارف الأوساط و هذا غلط، لأنّه عليه ينحلّ كلام المصنّف لقولنا يرجع الإيجاز أيضا، إلى اعتبار كون المقام الّذى أورد فيه الكلام الموجز أبسط من المتعارف.

و محصّل ذلك أنّ الموجز ما كان أقلّ من مقتضى المقام الأبسط من المتعارف، و هذا صادق بما إذا كان فوق المتعارف، و دون مقتضى المقام، أو مساويا للمتعارف، و دون مقتضى المقام، أو أقلّ منهما، و لا يشمل ما إذا كان مقتضى المقام مساويا للمتعارف، أو انقص، ففيه قصور،

المراد بما ذكر متعارف الأوساط و هو (١) غلط لا يخفى على من له قلب (٢) أو ألقى (٣) السّمع و هو شهيد، يعنى (۴) كما أنّ الكلام يوصف بالإيجاز لكونه أقلّ من المتعارف كـذلك يوصف به (۵) لكونه أقلّ ممّا يقتضيه المقام بحسب الظّاهر (۶) و إنّما قلنا بحسب الظّاهر لأنّه لو كان أقلّ ممّا يقتضيه المقام ظاهرا و تحقيقا (٧) لم يكن فى شىء من البلاغه (٨)

و يلزم على هـذا القول أنّ ما كان أقلّ من المتعارف أو مساويا له، و قـد اقتضاه المقام لا يكون الأقلّ منه إيجازا، مع أنّه إيجاز، و من يريد بسط الكلام فى هذا المقام فعليه الرّجوع إلى الكتب المبسوطه.

أى ما توهّمه الخلخالى غلط، لأنّه يلزم على هـذا القول أن يكون قول المصـنّف ممّا ذكر إظهارا فى محلّ الإضـمار، إذ المناسب بأبسط منه، و لأنّه يكون قاصرا عن بيان المعنيين للإيجاز، أحدها كون الكلام أقلّ من عباره المتعارف، و الثّانى كونه أقلّ ممّا هو مقتضى ظاهر المقام على ما بيّنه بقوله «يعنى كما أنّ الكلام. . .» .

أى عقـل كامـل صـاف عن كـدران الـوهم، و شـوائب التّقصـير فى الفهم، بحيث لا يحتـاج فى الإدراك و الفهم إلى السّمع و الإصغاء.

أى أو يحتاج إلى السّمع و الإصغاء إليه و هو شهيد، أى حاضر القلب غير غافل عمّا ذكره.

تفسير لتعريف السّكّاكى، و فيه إشاره إلى بيان الغلط الواقع فى كلام الشّارح الخلخالى كما عرفت.

أى بالإيجاز.

أى بحسب ظـاهر المقـام لا بحسب بـاطنه، لأنّ بـاطن المقـام يقتضـى الاقتصار على ما ذكر، لأنّه إنّما عـدل عمّا يقتضـيه الظّاهر لغرض، كالتّنبيه على قصور العباره مثلا، فلذا كان ما هو أقلّ ممّا يقتضيه المقام بحسب الظّاهر بليغا.

أى و باطنـا، و قوله: «ظـاهرا و تحقيقـا» منصوب على التّمييز المحوّل عن الفاعـل، أى لأنّه لو كان أقلّ ممّا يقتضـيه ظاهر المقام و باطنه لم يكن فى شىء من البلاغه.

أى لعـدم مطـابقته لمقتضـى المقـام ظاهرا و باطنا، و إذا لم يكن فى شـىء من البلاغه فكيف يوصف بالإيجاز الّذى هو وصـف الكلام البليغ؟ ! أى فلا يوصف بالإيجاز.

مثاله (۱) قوله تعالی: (۲) تَقِیًّا (۱۳) وَ بَرًّا بِوٰالِدَیْهِ وَ لَمْ (۱)(۳)]الآیه، فإنّه (۴) إطناب بالنّسبه إلی المتعارف أعنی قولنا: یا ربّ شخت، و إیجاز بالنّسبه إلی مقتضی المقام ظاهرا، لأنّه (۵) مقام بیان انقراض الشّباب و إلمام (۶) المشیب فینبغی أن یبسط فیه (۷) الکلام غایه البسط فللإیجاز (۸) معنیان،

أی مثال الموجز المفهوم من الإیجاز الرّاجع إلی کون الکلام أقلّ ممّا یقتضیه المقام بحسب الظّاهر.

أی حکایه عن زکریّا.

و الشّاهد فی الآیه کونها أقلّ ممّا یقتضیه المقام، لأنّ المقام یقتضی بسط الکلام کما یأتی من الشّارح توضیح ذلک.

أی قوله تعالی.

أی المقام مقام بیان انتهاء الشّباب.

أی نزول المشیب فهو من عطف اللاّزم علی الملزوم.

أی المقام، أی لکون المقام مقام التّشکّی ممّا ذکر، ینبغی فیه بسط الکلام غایه البسط بناء علی الظّاهر، کأن یقال: و هن عظم الید و الرّجل، و ضعفت جارحه العین، و لانت حدّه الأذن، و هکذا، ثمّ المراد بالمقام هو مقام التّشکّی إلی اللّه سبحانه، فلذا جدیر ظاهرا بأن یبسط فیه الکلام، و أمّا بحسب الباطن فما ذکره هو المناسب للمقام لعدم فرصه إلی أزید منه، أو عدم کون الزّائد مناسبا لرعایه الأدب.

أی إذا عرفت ما ذکرناه من أنّ المنسوب إلیه فی الإیجاز تاره بجعل المتعارف، و أخری بجعل مقتضی المقام بحسب الظّاهر، فللإیجاز الّذی هو الاختصار عند السّکّاکی معنیان، هما کون الکلام أقلّ من المتعارف، و کونه أقلّ ممّا یقتضیه المقام بحسب الظّاهر، و یلزم من کون الإیجاز له معنیان أن یکون الإطناب کذلک، لکنّه ترک ذلک لانسیاق الذّهن ممّا ذکره فی الإیجاز.

۱- ۱) سوره مریم:۴.

بينهما (۱) عموم من وجه [و فيه (۲) نظر، لأنّ كون الشّىء نسبيّا لا يقتضى تعسّر تحقيق (۳) معناه]إذ كثيرا ما تحقّق (۴) معانى الأمور النّسبيّه،

أى بين المعنيين عموم و خصوص من وجه، فإنّ الأوّل عامّ من جهه عدم تقييده بكونه أقلّ ممّا يقتضيه المقام، و خاصّ من جهه تقييده بأن يكون أقلّ من متعارف الأوساط، و الثّانى عامّ من جهه عدم تقييده بأن يكون أقلّ من متعارف الأوساط، و خاصّ من جهه كونه مقيّدا بأن يكون أقلّ ممّا يقتضيه المقام، فيجتمعان فى نحو: ربّ شخت، لكونه أقلّ من عباره المتعارف و مقتضى المقام جميعا، و ينفرد الأوّل فى نحو قول الصّيّاد: غزال، عند خوف فوات الفرصه، و ينفرد الثّانى فى نحو: يا ربّ شخت.

و بعباره واضحه إنّهما يتصادقان فيما إذا كان الكلام أقلّ من عباره المتعارف، و من مقتضى المقام جميعا، كما إذا قيل: ربّ شخت، بحذف حرف النّداء، و ياء الإضافه، فإنّه أقلّ من مقتضى الحال، لاقتضائه أبسط منه، لكونه مقام التّشكّى من إلمام الشّيب، و انقراض الشّباب، و أقلّ من عباره المتعارف أيضا، و هى يا ربّى شخت، بزياده حرف النّداء و ياء الإضافه، و ينفرد المعنى الأوّل فى قوله: إذا قال الجيش: نعم، بحذف المبتدأ، فإنّه أقلّ من عباره المتعارف، و هى هذه نعم فاغتنموها، و ليس بأقلّ من مقتضى المقام، لأنّ المقام لضيقه يقتضى حذف المبتدأ، و كما مرّ فى نحو قولك للصّيّاد: غزال، عند خوف فوات الفرصه، فإنّه أقلّ من المتعارف، و هو هذا غزال، و ليس بأقلّ ممّا يقتضيه المقام، لأنّه يقتضى هذا الاختصار، و ينفرد المعنى الثّانى فى قوله تعالى: رَبِّ إِنِّى وَهَنَ اَلْعَظْمُ مِنِّى (۱)، فإنّ المقام يقتضى أكثر منه، كما مرّ و المتعارف أقلّ منه كما لا يخفى.

أى فيما ذكره السّكّاكى من أنّ الإيجاز و الإطناب لكونهما نسبيّين لا يتيسّر الكلام فيهما إلّا بترك التّحقيق نظر.

أى تحقيق مفهومه، و تعريفه بما يميّزه عمّا عداه، و الحاصل إنّ المتبادر من كلام السّكّاكى أنّ كون الشّىء نسبيّا يقتضى تعسّر بيان معناه بالتّعريف، و فيه نظر، لأنّ كون الشّىء نسبيّا لا يقتضى تعسّر بيان معناه بالتّعريف.

مضارع مبنى للمفعول.

۱- ۱) سوره مريم:۴.

و تعرّف (١) بتعريفات تليق بها (٢) كالأبوّه (٣) و الأخوّه و غيرهما (۴) و الجواب (۵) أنّه لم يرد تعسّر بيان معناها، لأنّ (۶) ما ذكره بيان لمعناها بل أراد (٧) تعسّر التّحقيق و التّعيين فى أنّ هذا القدر إيجاز و ذاك إطناب، [ثمّ البناء (٨) على المتعارف و البسط الموصوف]

مبنى للمفعول.

أى بالأمور النّسبيّه، أى تعرّف بتعريفات تليق تلك التّعريفات بالأمور النّسبيّه.

فإنّهم عرّفوها بكون الحيوان متولّدا من نطفه آخر من نوعه.

أى غير الأبوّه و الأخوّه، كالبنوّه فإنّهم عرّفوها بكون الحيوان متولّدا من نطفه آخر من نوعه أحدهما يسمّى أبا، و الآخر ابنا، و الأخوّه فإنّهم عرّفوها بكون الحيوان متولّدا هو و غيره من نطفه آخر من نوعهما.

أى الجواب عن النّظر، إنّ السّكّاكى لم يرد تعسّر بيان معنى الإيجاز و الإطناب بالتّعريف الضّابط لكلّ واحد منهما، كما فهم المصنّف.

أى لأنّ ما ذكره السّكّاكى من التّعريف بيان لمعنى الإيجاز و الإطناب، و هو دليل على عدم هذه الإراده.

أى بل أراد السّكّاكى بتعسّر التّحقيق تعسّر التّعريف المحتوى على تعيين المقدار لكلّ منهما بحيث لا يزاد عليه و لا ينقص عنه، و إنّما كان تبيين هذا المقدار متعسّرا، لتوقّفه على اتّحاد المنسوب إليه، و هو هنا مختلف.

و الحاصل إنّه ليس مراد السّكّاكى بتعسّر التّحقيق تعسّر التّعريف المبيّن لمعنى كلّ منهما كما فهم المصنّف، و اعترض عليه بما ذكر بل مراده بتعسّر التّحقيق تعسّر التّعريف المشتمل على تعيين المقدار لكلّ منهما، و حينئذ فلا اعتراض، و الدّليل على هذه الإراده تعريفه لكلّ من الإيجاز و الإطناب بعد حكمه بتعسّر تحقيقهما الّذى هو الامتناع.

أى هذا اعتراض ثان على السّكّاكى، و حاصله إنّ ما ذكره السّكّاكى فى تعريف الإيجاز و الإطناب من جعلهما مبتيّن على المتعارف و البسط الموصوف، أى بأن يكون مقتضى المقام أبسط ممّا ذكره المتكلّم ردّ إلى الجهاله، و ذلك لعدم العلم بكميّه متعارف الأوساط، و كيفيّته، و بأنّ كلّ مقام أىّ مقدار يقتضى من البسط حتّى يقاس عليه كلامه المتكلّم،

و هذا فاسد، فإنّ شأن التّعريف الإخراج من الجهاله لا الرّدّ إليها «ثمّ البناء على المتعارف»

بأن يقال (۱) الإيجاز هو الأداء بأقلّ من المتعارف أو (۲) ممّا يليق بالمقام من (۳) كلام أبسط من الكلام المذكور [ردّ (۴) إلى الجهاله]إذ (۵) لا تعرف كميّه (۶) متعارف الأوساط و كيفيّتها (۷)

كما هو مقتضى جعل الإيجاز و الإطناب مبتّيين على متعارف الأوساط، و مقيسين إليه، «و البسط الموصوف» ، أى البناء على الكلام المبسوط اللاّئق بالمقام، كما هو مقتضى جعلهما مبتّيين على مقتضى المقام، و مقيسين عليه.

أى يقال فى البناء على المتعارف، الإيجاز هو أداء المقصود بأقلّ من المتعارف و الإطناب أداؤه بأكثر منه، أى من المتعارف.

عطف على قوله: «من المتعارف» ، و هذا بيان للبناء على البسط، و حاصله أن يقال الإيجاز أداء المقصود بأقلّ ممّا يليق بالمقام، و الإطناب أداؤه بأكثر منه.

بيان لما يليق بالمقام، أى الّذى هو كلام أبسط من الكلام الّذى ذكره المتكلّم.

أى إحاله على أمر مجهول، فالجهاله مصدر بمعنى اسم المفعول، و حاصل الاعتراض الثّانى على السّكّاكى أنّ ما ذكره السّكّاكى من البناء على المتعارف. . . ردّ إلى الجهاله لأنّه تعريف الشّىء بما هو أخفى منه، مع أنّ المقصود هو الإخراج من الجهاله.

علّه لمحذوف، أى و إنّما كان فى البناء على الأوّل، و هو متعارف الأوساط ردّ إلى الجهاله، لأنّه لا تعرف كميّه متعارف الأوساط. . .

و حاصله إنّ تصوّر التّعريف متوقّف على تصوّر أجزائه الإضافيّه و غيرها، و المتعارف المذكور فى التّعريف لم يتصوّر قدره، و لا كيفه، فيزداد بذلك جهل المستفيد، فيكون التّعريف المذكور فيه لفظ المتعارف فاسدا، لكونه تعريفا بمجهول، ثمّ إنّ معرّفه الكيفيّه و إن لم تتعلّق بالإيجاز و الإطناب و المساواه إلاّ أنّ عدمه موجب لزياده الجهل فى المتعارف المأخوذ فى التّعريف، و يمكن أن يكون المراد بالكيفيّه كون كلماته طويله أو قصيره، فإذا يضرّ الجهل به فيما هو المقصود أيضا.

المراد بكميّه متعارف الأوساط عدد كلمات عبارتهم هل أربع كلمات أو خمس.

أى كيفيّه الألفاظ الّتى هى متعارف الأوساط، كتقديم بعض الكلمات و تأخير بعضها.

ص :۲۲۶

لاختلاف (۱) طبقاتهم (۲) و لا يعرّف (۳) أنّ كلّ مقام، أىّ مقدار يقتضى من البسط حتّى يقاس عليه (۴) و يرجع إليه و الجواب أنّ (۵) الألفاظ قوالب المعانى، و الأوساط الّذين لا- يقدّرون فى تأديه المعانى على اختلاف العبارات و التّصرف فى لطائف الاعتبارات

علّه لقوله لا- تعرّف، أى لا- تعرّف ذلک، لاختلاف مراتب الأوساط، فمنهم من يعبّر عن المقصود بعباره قصيره، و منهم من يعبّر عنه بعباره طويله.

أى درجاتهم و مراتبهم.

عطف على قوله: «إذ لا تعرّف» ، و هذا بيان لكون البناء على البسط فيه ردّ للجهاله، و حاصله إنّ كون المقام يقتضى كذا و كذا، لا أقلّ و لا أكثر، ممّا لا ينضبط فلا يكاد يعرف لتفاوت المقامات كثيرا، و مقتضياتها مع دقّتها، فقوله: «لا يعرّف أنّ كلّ مقام أىّ مقدار. . .» ، أى و لا- يعرّف جواب أنّ كلّ مقام، و المراد بالمعرفه المنفيّه هنا، و فيما مرّ المعرفه التصوّريّه، و قوله: «أىّ مقدار» مفعول مقدّم ل «يقتضى» ، و قوله: «من البسط» أى من ذى البسط، و أصل التّركيب و لا يعرف جواب أنّ كلّ مقام يقتضى، أىّ مقدار من الكلام المبسوط حتّى يقاس عليه، فيحكم بأنّ المذكور أقلّ منه أو أكثر، و هذا غايه للمنفىّ، و هو المعرفه من قوله: «و لا يعرّف» .

أى يقاس على القدر الّذى يقتضيه المقام، و قوله: «و يرجع إليه» عطف تفسير على قوله: «و يقاس عليه» .

هذا جواب عن الأوّل، أعنى البناء على المتعارف، و يأتى عن الثّانى، أعنى البناء على البسط، و حاصل الجواب عن الأوّل أنّا لا نسلّم أنّ المتعارف غير معروف، بل يعرفه كلّ واحد من البلغاء و غيرهم، و ذلک لأنّ الألفاظ قوالب المعانى فهى على قدرها بحسب الوضع، بمعنى أنّ كلّ لفظ بقدر معناه الموضوع له، فمن عرف وضع الألفاظ و لو كان عاميّا عرف، أى معنى يفرغ فى ذلک القالب من اللّفظ، ضروره أنّ المعنى الّذى يكون على قدر اللّفظ هو ما وضع له مطابقه، فإذا أراد تأديه المعنى الّذى قصده عبّر عنه باللّفظ الموضوع له من غير زياده و لا نقص.

فالتّصرف فى العباره بما يوجب طولها و قصرها من اللّطائف و الدّقائق الزّائده على أصل الوضع، شأن البلغاء و المحقّقين، و لا يتوقّف متعارف الأوساط، و استعماله على ذلک،

لهم (۱) حدّ من الكلام يجرى فيما بينهم فى المحاورات و المعاملات، و هذا (۲) معلوم للبلغاء و غيرهم، فالبناء على المتعارف واضح بالنّسبه إليهما (۳) جميعا و أمّا (۴) البناء على البسط الموصوف، فإنّما هو معلوم للبلغاء العارفين بمقتضيات الأحوال بقدر ما يمكن لهم، فلا يجهل عندهم (۵) ما يقتضيه كلّ مقام من مقدار البسط [و الأقربّ (۶)]

و حينئذ فمتعارف الأوساط معروف للبلغاء و غيرهم، و محدود معيّن عندهم فى كلّ حادثه، و هو اللّفظ الموجود للمعنى الّذى أريد تأديته، و حيث كان المتعارف محدودا معيّنا فيقاس به، و يصحّ التّعريف به، و لا يكون فى البناء عليه رد للجهاله، لوضوحه بالنّسبه للبلغاء و غيرهم.

أى للأوساط حدّ، فالأوساط مبتدأ و خبره قوله: «لهم حدّ» ، و قوله: «على اختلاف العبارات» ، أى على الإتيان بعبارات مختلفه بالطّول و القصر عند إفاده المعنى الواحد، و قوله: «و التصرّف» عطف على اختلاف عطف سبب على مسبّب، أى و لا يقدرون على التّصرف فى العبارات بمراعاه النّكات اللطّيفه المعتبره، أى الّتى شأنها أن تعتبر.

أى الحدّ الّذى لا يتعدّى الدّلاله الوضعيّه معلوم للبلغاء و غيرهم.

أى البلغاء و غيرهم، و حينئذ لا يكون فى البناء على متعارف الأوساط ردّ إلى الجهاله لوضوحه للبلغاء و غيرهم، و ظهر لك ممّا قلناه أنّ القدره على تأديه المعنى الواحد بعبارات مختلفه فى الطّول و القصر، إنّما هو شأن البلغاء، بخلاف الأوساط، فإنّ لهم فى إفاده كلّ معنى حدّا معلوما من الكلام، يجرى فيما بينهم يدلّ عليه بحسب الوضع، و لا قدره لهم على أزيد من ذلك و لا أنقص.

أى هذا شروع فى جواب الاعتراض الثّانى، و حاصله إنّ البناء على البسط مقصور على البلغاء، لا يتجاوزهم إلى غيرهم، و لا نسلّم عدم معرفه البلغاء لما يقتضيه كلّ مقام عند النّظر فيه، و حينئذ يكون التّعريف بما فيه البسط الموصوف ليس فيه ردّ للجهاله للعلم بالبسط الموصوف عند البلغاء، فإذا لا حزازه فى التّعريف، لأنّه لهم و هم عارفون بما يقتضيه المقام.

أى البلغاء لأنّهم يعرفون، أى مقام يقتضى البسط، و يعرفون مقدار البسط فى كلّ مقام.

قد يقال: إنّ التّعبير بالأقرب لا أساس له لوجهين: الأوّل أنّه يدلّ على كون ما ذكره السّكّاكى قريبا إلى الصّواب، و هذا مناف لغرض المصنّف، فإنّه شدّد النّكير عليه و بيّن فساده.

إلى الصّواب [أن يقال المقبول (۱) من طرق التّعبير عن المراد تأديه أصله (۲) بلفظ مساو له]أى الأصل المراد (۳)

و الثّانى: إنّه يـدلّ على أنّ ما ذكره ليس بصواب بل أقرب إليه، و هـذا ليس غرضه، فإنّه قـد أصـرّ على ما أفاده أسـس بنيانه على القطع و الجزم بأنّه صواب.

و يمكن الجواب عنه بـأنّ (أفعـل) هنا لم يقصـد منه التّفضـيل، و إنّما المراد به القريب إلى الصّواب، فلا مجال للاعتراض الأوّل، هذا و إن كان على خلاف الظّاهر إلاّ أنّه لا مانع من الحمل عليه عند وجود قرينه، و هى فى المقام سبق النّظر منه على السّكّاكى، و إنّ المراد من القريب إلى الصّواب كونه إيّاه، و هـذا التّعبير ليس بغريب، فـإنّه كثيرا ما يراد من القرب إلى الشّـىء كونه نفسه، كما فى قوله تعالى: اِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوىٰ (۱)، فإنّ العدل هو التّقوى، و هذا أيضا و إن كان على خلاف الظّاهر إلاّ أنّه لا مانع من الحمل عليه لوجود قرينه ناطقه به، و هو إصرار المصنّف على صحّه ما بيّنه.

خرج بقوله: «المقبول» ، الإخلال و التّطويل و الحشو مفسدا أو غير مفسد، فإنّ هذه و إن كانت طرقا للتّعبير عن المراد إلاّ أنّها غير مقبوله، و حاصـل مـا ذكره الشّارح صـريحا و ما أشار إليه المصـنّف منطوقا و مفهوما، أنّ هنا ستّه طرق، لأنّ المراد إمّا أنّ يؤدّى بلفـظ مسـاو له أولاـ و الثّانى إمّا أن يكون ناقصا عنه، أو زائـدا عليه، و النّاقص إمّا واف أو غير واف، و الزّائـد إمّا لفائـده أولا، و الثّانى إمّا الزّائـد فيه معلوم و إمّا غير معلوم، فهذه سـتّه طرق، المقبول منها ثلاثه، و هى ما أدّى بلفظ مساو أو بناقص مع الوفاء، أو بزائد لفائده، و الثّلاثه الباقيه مردوده، سيّما الأخير إذا كان مشتملا على إيهام خلاف المقصود، و تسمّى الطّرق المقبوله بالإيجاز و المساواه و الإطناب، و غير المقبوله بالإخلال و التّطويل و الحشو.

أى أصل المراد، و الإضافه بيانيّه، أى تأديه الأصل الّذى هو المراد.

إنما زاد لفظ الأصل للإشاره إلى أنّ المعتبر و المقيس عليه فى المساواه و الإيجاز و الإطناب هو المعنى الأوّل اللّغوى، الّذى يدلّ عليه اللّفـظ وضـعا بالمطـابقه، لاـ مطلق المراد، فـإنّه يختلف باختلاف المتكلّمين و المقامات، فلا وجه لجعله مقيسا عليه، كما أن مطلق الكلام كذلك، و المعنى اللّغوى المطابقى هو الّذى يبرزه الأوساط غالبا بالألفاظ الدّالّه عليه

۱- ۱) سوره المائده:۸.

[أو (۱)]بلفظ [ناقص عنه واف، أو (۲) بلفظ زائد عليه لفائده]فالمساواه أن يكون اللّفظ بمقدار أصل المراد، و الإيجاز أن يكون ناقصا عنه وافيًا به، و الإطناب أن يكون زائدا عليه لفائده [و احترز (۳) بواف عن الإخلال]، و هو (۴) أن يكون اللّفظ ناقصا عن أصل المراد غير واف به [كقوله (۵) : و العيش خير فى ظلال (۶) النّوك]

مطابقه، و من ذلک قلنا: إنّ ما صنعه المصنّف قريب ممّا صنعه السّكّاكى، فقولنا: جاءنى إنسان، و جاءنى حيوان ناطق، كلاهما من باب المساواه، و إن كان بينهما تفاوت من حيث الإجمال و التّفصيل، و القول بأنّ أحدهما إيجاز و الآخر إطناب وهم، فالمساواه هى تأديه أصل المراد بلفظ مساو لأصل المراد.

أى أو تأديه أصل المراد بلفظ ناقص عن المراد، بأن يؤدّى بأقلّ ممّا وضع لأجزائه، واف بذلک المراد، و هذه التأديه هى الإيجاز، فهو تأديه أصل المراد بلفظ ناقص واف، و احترز بقوله: «واف» عن الإخلال.

أى أو تأديه اصل المراد بلفظ زائد عليه بأن يكون أكثر ممّا وضع لأجزائه مطابقه لفائده، و هذه التأديه هى الإطناب، فهو تأديه أصل المراد بلفظ زائد عليه لفائده، و احترز بقوله: «لفائده» عن التّطويل و الحشو، كما سيأتى.

قوله: «و احترز» مبنىّ للمفعول.

أى الإخلال أن يكون اللّفظ ناقصا عن أصل المراد غير واف به لخفاء دلالته بحيث يحتاج فيها إلى تكلّف و إعمال نظر، و وجه الاحتراز عن الإخلال أنّ المراد بالوفاء فى الإيجاز أن تكون الدّلاله على ذلک المراد مع نقصان اللّفظ واضحه فى تراكيب البلغاء، ظاهره لا خفاء فيها.

أى كقول الحارث بن حلزه اليشكرى، بكسر الحاء المهمله، و تشديد اللّام و كسرها، و الزّاى المعجمه المفتوحه، و اليشكرى نسبه لبنى يشكر، بطن من بكر بن وائل، و هو من شعراء الجاهليّه.

الظّلال جمع ظلّه بالضّمّ، و هى ما يتظلّل به كالخيمه، النّوک بالنّون ثمّ الواو كقفل و فلس بمعنى الحمق، و إضافه ظلال إليه من إضافه المشبّه به إلى المشبّه بمعنى أنّه شبّه النّوک بالظّلال بجامع الاشتمال، ثمّ أضيف المشبّه به إلى المشبّه قصدا للمبالغه، الكدّ بفتح الكاف و تشديد الدّال المهمله بمعنى التّعب، الكد بمعنى المكدود، أى المتعوب.

أی الحمق و الجهاله [ممن عاش كدّا]أی خیر ممّن عاش مكدودا متعوبا (۱) [أی (۲) النّاعم و فی ظلال العقل]یعنی أنّ أصل المراد أنّ العیش النّاعم فی ظلال النّوک خیر من العیش الشّاقّ فی ظلال العقل (۳) و لفظه (۴) غیر واف بذلک، فیكون (۵) مخلا فلا یكون (۶) مقبولا

و الشّاهد فی البیت كونه مشتملا علی الإخلال، و ذلک لأنّه یفید أنّ العیش فی حال الجهل سواء كان ناعما أو لا، خیر من عیش المكدود سواء كان عاقلا أولا، و لیس هذا مراد الشّاعر، بل مراده أنّ العیش النّاعم فقطّ مع رذیله الجهل، و الحماقه خیر من العیش الشّاق مع فضیله العقل، و البیت غیر واف بهذا المعنی المراد، لأنّ اعتبار النّاعم فی الأوّل، و فی ظلال العقل فی الثّانی لا دلیل علیه لفظا، و إنّما یفهمه السّامع بعد التّأمل و الدقّه و التّوجه، و بعد التّوجه قدّر النّاعم فی المصراع الأوّل، و فی ظلال العقل فی المصراع الثّانی، و ینتقل إلی هو مقصود الشّاعر، فالبیت مردود لاشتماله علی الإخلال.

أی التّفسیر المذكور إشاره إلی أنّ المصدر بمعنی اسم المفعول حال عن فاعل «عاش» .

أی هذا التّفسیر من المصنّف إشاره إلی حذف صفه فی المصراع الأوّل، و التّقدیر و العیش النّاعم، و حذف حال فی المصراع الثّانی، و التّقدیر ممّن عاش كدّا فی ظلال العقل، و كلّ منهما لا یعلم من الكلام بسهوله، و لأجل ذلک أصبح مردودا لاشتماله علی الإخلال.

و ذلک لأنّ الجاهل الأحمق یتنعّم علی أیّ وجه، و لا یضیق علی نفسه بشیء، و لا یتأمّل فی عواقب أموره من الموت، و القیامه فیجد للعیش لذّه، بخلاف العاقل فإنّه یتأمّل فی العواقب و الآفات و الفناء و الممات، فلا یجد للعیش لذّه.

أی لفظ البیت «غیر واف بذلک» ، أی بالمعنی المراد لعدم فهم هذین القیدین منه بسهوله.

أی فیكون لفظ البیت مخلا لعدم وفائه بالمعنی المراد.

أی فلا یكون البیت مقبولا، لأنّ العیش و هو العامّ لا یدلّ علی الخاصّ، و هو العیش النّاعم.

ص :۲۳۱

[و]احترز (۱) [بفائده عن التّطويل (۲)]و هو أن يزيد اللّفظ على أصل المراد لا (۳) لفائده و لا يكون اللّفظ الزّائد متعيّنا (۴) [نحو قوله (۵) :]و قدّدت (۶) الأديم لراهشيه*[و ألفى]أى وجد [قولها كذبا و مينا (۷)]و الكذب و المين واحد (۸) قوله: قدّدت، أى قطعت، و الرّاهشان العرقان فى باطن الذّراعين (۹) و الضّمير فى راهشيه و فى ألفى لجذيمه (۱۰)

مبنىّ للمفعول.

أى و هو فى اللّغه الإسهاب، أى إطاله الكلام سواء كانت لفائده أولا، و فى الاصطلاح هو أن يكون اللّفظ زائدا على أصل المراد لا لفائده.

خرج به الإطناب، لأن الزّائد فيه لفائده.

خرج به الحشو حيث يكون اللّفظ الزّائد فيه متعيّنا، كقولك: فاعلم علم اليوم، و الأمس قبله، فلفظ قبله حشو، لأنّ الأمس يدلّ على القبليّه لليوم، لدخول القبليّه فى مفهوم الأمس، لأنّه اليوم الّذى قبل يومك.

أى قول عدىّ بن زياد العبادى من شعراء الجاهليّه.

قدّدت بالقاف و الدّالين المهملتين أوّلهما مشدّده من القدّ، بمعنى القطع، أى قطعت الأديم، الأديم بالدّال المهمله بمعنى الجلد، الرّاهش بالرّاء المهمله و الشّين المعجمه بمعنى العروق، لراهشيه تثنيه اللاّم بمعنى إلى الّتى للغايه، و المعنى أى قطعت الجلد الملاصق للعروق إلى أن وصل القطع للرّاهشين.

و الشّاهد فى قوله: كذبا و مينا، حيث إنّ أحدهما لا على التّعيين زائد.

و الكذب و المين بمعنى واحد، فلا فائده فى الجمع بينهما.

لا يقال: فائدته التّأكيد، لأنّ عطف أحد المترادفين على الآخر يفيد تقرير المعنى فى الأذهان.

لأنّا نقول: بأنّ التّقرير هنا لا أساس له، لأنّ المراد منه الأخبار بأنّ جذيمه قد غدرت به الزّبّاء، و قطعت راهشيه، و سال منه الدّم حتّى مات، و أنّه وجد ما وعدته به من تزوّجه كذبا، و ليس المقام مقتضيا لتأكيد الكذب، و تقريره فى الأذهان.

أى و هما بمعنى واحد.

ينزف الدّم منهما عند القطع.

هو بفتح الجيم بصيغه المكبّر، و بضمّها بصيغه المصغّر، كان من العرب الأولى،

الأبرش (١) و فى قدّدت و فى قولها للزّبّاء (٢) و البيت فى قصّه قتل الزّبّاء لجذيمه، و هى (٣) معروفه [و]احترز أيضا بفائده [عن الحشو (۴)]و هو زياده معيّنه لا لفائده [المفسد]للمعنى [كالنّدى (۵) فى قوله: و لا فضل فيها]أى فى الدّنيّا: [للشّجاعه و النّدى (۶) *و صبر الفتى لو لا لقاء شعوب]

و كان بعد عيسى صلوات اللّه و سلامه عليه بثلاثين سنه، و تولّى الملك بعد أبيه، و هو أوّل من ملك الحيره، و كان ملكه متّسعا، و كان يغيّر على ملك الطّوائف حتّى غلب على كثير ممّا فى أيديهم، و هو أوّل من أوقد الشّمع، و نصب المجانيق للحرب.

البرش فى الأصل نقط يخالف لونها لون سائر الفرس، ثمّ نقل للأبرص، و قيل لذلك الرّجل الأبرش لبرص كان به، فهابت العرب أن تصفه بذلك، فقالوا: الأبرش.

و هى امرأه تولّت الملك بعد أبيها.

أى القصّه معروفه، و حاصلها أنّ جذيمه قتل أبا الزّبّاء، و غلب على ملكه و كانت الزّبّاء عاقله، فبعثت إليه بأنّ ملك النّساء لا يخلو من ضعف فى السّلطان، فأردت رجلا أضيف إليه ملكى و أتزوّجه فلم أجد كفؤا غيرك، فأقدم علىّ لذلك، فطمع فى زواجها لأجل أنّ يتّصل ملكه بملاكها، فتوجّه إليها، و لمّا حضر غير مستعدّ للحرب فى أبواب حصنها، فأدخلته الزّبّاء فى بيتها فأمرت بشدّ عضديه، ثمّ أمرت برواهشه فقطعت، و القصّه طويله لخّصتها خوفا من التّطويل.

و هو فى اللّغه بمعنى الملأ يقال حشّ الوساده بالقطن، أى ملأها به، و فى الاصطلاح هو زياده معيّنه لا لفائده، و بعباره أخرى الحشو هو أن يزاد فى الكلام زياده بلا فائده بشرط تعيّن تلك الزياده، فالفرق بين الحشو و التّطويل هو تعيين الزّياده فى الأوّل، دون الثّانى ثمّ الحشو على قسمين أحدهما المفسد، و ثانيهما غير المفسد.

أى كلّفظ النّدى فى بيت أبى الطّيب المتنبّى

النّدى بالنّون و الدّال المهمله كفتى، بمعنى الكرم و الجود و العطاء، اللّقاء بالقاف و اللاّم مصدر لقى، الشّعوب بالشّين المعجمه و العين المهمله كصبور، اسم من أسماء المنيّه سمّيت بذلك للتّشعّب، أى التّفرق بها، و هو علم على جنسها، فهو ممنوع من الصّرف للعمليّه و التّأنيث، و إنّما صرفها الشّاعر حيث جرّها بالكسر من دون تنوين

هی علم للمنیّه صرفها (۱) للضّروره، و عدم الفضیله علی تقدیر عدم الموت (۲) إنّما یظهر فی الشّجاعه و الصّبر، لتیقّن الشّجاع بعدم الهلاک (۳) و تیقّن الصّابر بزوال المکروه (۴) بخلاف الباذل ماله إذا تیقّن بالخلود و عرف احتیاجه إلی المال دائما، فإنّ بذله حینئذ أفضل (۵) ممّا إذا تیقّن بالموت، و تخلیف المال (۶)

للضّروره، و هی موافقه القوافی.

و الشّاهد فی النّدی: حیث إنّه حشو مفسد، کما بیّنه الشّارح، و أمّا کونه حشوا لأنّه زائد علی أصل المراد من کلامه، و هو تهوین أمر المنیّه بما تظهره من فضل المکارم الّتی یکمل بها الإنسان، و أمّا کونه مفسدا فقد بینه الشّارح.

و حاصل ما ذکره الشّارح أنّه لو لا العلم بالموت لما کانت الشّجاعه مع الیقین بالخلود من الفضائل، لأنّ الشّجاعه معناها إلقاء النّفس فی لهوات المنایا فإذا انتفت المنیّه بالفرض انتفت الشّجاعه، و کذا الصّابر مع تیقّن البقاء و الدّوام قاطع تقریبا بتبدّل حاله من عسر إلی یسر، فیکون الصّبر من کلّ أحد، فالشّجاعه و الصّبر فضیلتان مع القول بالفناء و الیقین بالموت، لما فیهما من الإقدام علی الموت و المکروه للنّفس، و لو کان الإنسان یعلم أنّه مخلّد لما کان له فی الشّجاعه فضل، و أمّا النّدی فبالعکس، لأنّ الموت سبب یسهل النّدی، و لا یجعل له فضلا، لأنّ من علم أنّه یموت جدیر بأن یجود بماله، و أمّا القاطع بالبقاء و الخلود إذا بذل ماله و درهمه کان هو الکریم السّخی إنصافا، ففضل النّدی إنّما یکون باعتقاد الخلود، بخلاف الشّجاعه و الصّبر فضمّه إلیهما فی سلک واحد خطاء و اشتباه.

أی صرف الشّعوب الشّاعر للضّروره، مع کونها ممنوعه من الصّرف لما ذکرناه.

قوله: و عدم الفضیله. . . ، بیان لمفهوم البیت، و تقریر لما یرد علی قوله: و النّدی، من کونه حشوا مفسدا للمعنی کما عرفت.

أی فلا یکون له فضل باقتحامه الدّخول فی المعرکه، لاستواء النّاس جمیعا فی ذلک.

أی بحسب العاده، و عدم الهلاک بتلک الشّدّه، فلا فضل فیه لأنّ النّاس کلّهم إذا تیقّنوا ذلک صبروا حرصا علی فضیله عدم الجزع.

أی لأنّ الخلود یوجب الحاجه لزیاده المال.

أی لأنّه جدیر بأن یجود بماله، لأنّ بذله برضاه خیر من أنّ یؤخذ منه بقسر، و إجبار بالموت.

و غايه (۱) اعتذاره ما ذكره الإمام ابن جنّى (۲) و هو أنّ فى الخلود و تنقّل الأحوال فيه (۳) من عسر إلى يسر، و من شدّه إلى رخاء ما يسكّن النّفوس و يسهّل البؤس (۴) فلا يظهر لبذل المال كثير (۵) فضل [و]عن الحشو (۶) [غير المفسد]للمعنى [كقوله (۷) : و أعلم علم (۸) اليوم و الأمس قبله]و لكنّنى (۹) عن علم ما فى غد عمى، فلفظ قبله، حشو غير مفسد،

أى ما يمكن أن يقال فى الجواب عن هذا الإشكال فى البيت أنّ غايه اعتذاره، أى الشّاعر، و قيل إنّ الضمّير عائد على الحشو و الكلام، من باب الحذف و الإيصال، أى غايه الاعتذار عن ذلك الحشو، بحيث يخرجه عن الفساد، فحذف الجارّ و اتّصل الضّمير بالمصدر.

أى ما ذكره ابن جنى فى شرح ديوان المتنبّى، و حاصل ذلك الاعتذار أنّ نفى الموت ممّا يوجب رجاء الانتقال من عسر إلى يسر، و من فقر إلى غنى حسبما جرت به عاده الزّمان الطّويل، و ذلك ممّا يحمل على الكرم لكلّ أحد فينتفى الفضل عن الكرم على تقدير نفى الموت، لأنّ الإنسان إذا تيقّن الخلود أنفق و هو موقن بالخلف، لكونه يعلم أنّ اللّه يخلفه و ينقله من حاله العسر إلى حاله اليسر، بخلاف ما إذا أيقن بالموت، فإنّه لا يوقن بالخلف لاحتمال أن يأتيه الموت فجأه قبل تغيّر حاله، و حينئذ فيثبت الفضل للبذل على تقدير وجود الموت.

أى فى الخلود.

أى الشّدّه.

أى فضيله كثيره كالشّجاعه و الصّبر، فلا يكون النّدى حشوا مفسدا.

هذا إشاره إلى أنّ قوله: «غير المفسد» عطف على «المفسد» أى احترز بقوله: «لفائده» عن الحشو غير المفسد للمعنى.

أى قول زهير بن أبى سلمى من شعراء الجاهليّه.

مصدر مبيّن للنّوع، أى أعلم علما متعلّقا بهذين اليومين، أو أنّه مفعول به بناء على أنّ المراد بالعلم هو المعلوم، أى أعلم المعلوم، أى الأمر الواقع فى هذين اليومين.

أى و لكنّنى عن علم ما فى غد، أى عن علم الواقع فى غد عمى، أى جاهل، و معنى البيت أنّ علمى يحيط بما مضى، و بما هو حاضر، و لكنّنى جاهل عمّا يقع فى المستقبل، أى لا ادرى ماذا يكون غدا، و الشّاهد: فى قبله، حيث يكون حشوا، أى زائدا على أصل المراد

و هذا (۱) بخلاف ما یقال أبصرته بعینی و سمعته بأذنی، و کتبته بیدی فی مقام یفتقر إلی التّأکید

[المساواه (۲)]

قدّمها (۳) لأنّها (۴) الأصل المقیس علیه [نحو: وَ لاٰ یَحِیقُ اَلْمَکْرُ اَلسَّیِّئُ إِلاّٰ بِأَهْلِهِ (۱)(۵)]

لا لفائده، لأنّ الأمس یدلّ علی القبلیّه للیوم لدخولها فی مفهومه، فیکون کالمین بالقیاس إلی الکذب، نعم، هو غیر مفسد، لأنّه لا یبطل بوجوده المعنی.

أی قبله، و قوله: «هذا بخلاف ما یقال. . .» ، دفع لما یقال من أنّه لماذا لم یجعل قبله بمنزله عینی و أذنی و یدی للتّأکید، فلا یکون حشوا.

و بعباره واضحه إنّ زیاده «قبله» فی البیت بمنزله زیاده الأذن و الید و العین، لأنّ السّمع لیس إلاّ بالأذن و الکتابه لیس إلاّ بالید، و الإبصار لیس إلاّ بالعین، فکما لم یجعلوا ذلک حشوا، بل جعلوه تأکیدا کذلک قبله.

و حاصل الجواب إنّ التّأکید إنّما یکون عند خوف الإنکار، أو وجوده، أو تجویز الغفله، أو نحو ذلک، و لا یصحّ شیء من ذلک هنا، فزیاده «قبله» لیست لقصد التّأکید لعدم اقتضاء المقام له، بخلاف زیاده الید و الأذن و العین فی المثال، فإنّها لقصد التّأکید، و ذلک لأنّ الإبصار قد یکون بالقلب، فدفع بقوله: بعینی، إرادته، و قد یطلق السّمع علی العلم، فدفع بقوله: بإذنی إرادته، و قوله: کتبت، قد یستعمل بمعنی أمرت بالکتابه، فدفع بقوله: بیدی إرادته، و الحاصل إنّ التّأکید إن اقتضاه المقام کما فی الأمثله المذکوره کان لفائده لا حشوا، و إلاّ کان حشوا کما فی البیت.

هذا شروع فی الأمثله بعد التّعریف.

أی قدّم المساواه علی الإیجاز و الإطناب فی مقام التّمثیل.

أی المساواه الأصل، أی أصل یقاس علیه الإیجاز و الإطناب عند السّکّاکی، ثمّ وجه تقدیمها علیهما عند المصنّف قلّه مباحثها.

الإعراب: وَ حرف عطف، لاٰ حرف نفی، یَحِیقُ بمعنی ینزل فعل مضارع، اَلْمَکْرُ اَلسَّیِّئُ نعت و منعوت فاعل یَحِیقُ، و التّوصیف بالشّیء لإخراج المکر الحسن، و هو

۱- ۱) سوره فاطر:۴۳.

[و قوله (١) :]فإنّک کاللّيل الّـذى هو مدرکى و إن (٢) خلت أنّ المنتأى عنک واسع]، أى موضع البعد عنک ذو سـعه، شبّه (٣) فى حـال سـخطه و هو له (۴) باللّيل، قيل فى الآيه: حـذف المسـتثنى منه (۵) و فى البيت حـذف جواب الشّـرط (۶) فيکون کلّ منهما إيجازا لا مساواه.

مکر المؤمن و تفکره فى أمر دينه، إِلّا حرف اسـتثناء مفرّغ، بِأَهْلِهِ متعلّق ب يَحِيقُ، و الجمله عطف على سابقتها، و الشّاهـد کونها مساو لأصل المراد، و المعنى: و لا يحيق، أى لا ينزل المکر السّيئ إلّا بأهله، أى إلّا بمستحقّه بعصيانه و کفره.

أى قول النّابغه الـذّبيانى فى مـدح أبى قابوس، و هو النّعمان بن المنـذر، ملک الحيره، حين غضب عليه، و قـد کان من ندمائه، و أهل أنسه، فمـدحه بأنّ مطروده لا يفرّ منه، و لو بعـد فى المسافه، لأنّ له أعوانا فى محلّ قرب أو بعـد، يأتون به إليه، فمتى ذهبت لمکان أدرکه کاللّيل.

أى ظننت، و «المنتـأى» بـالنّون السّـاکنه و التّاء المفتوحه و الهمزه الممـدوده، محلّ الانتياء، و هو البعـد مأخوذ من انتأى عنه، أى بعـد، فهو اسم مکان، و عليه فلا يتعلّق به الجار و المجرور، لأنّ اسم المکان لا يعمل، و لا فى الظّرف على الصّـحيح، و حينئذ ف «عنک» متعلّق ب «واسع» ، لتضـمّنه معنى البعـد، و ظاهر کلام المصـنّف أنّه متعلّق بالمنتأى، حيث قال: أى موضع البعد عنک ذو سعه، و أجيب بأنّه على رأى من جوّز عمله فى الظّرف. و الشّاهد فى البيت کونه مساويا للمعنى المراد.

أى شبّه الشّاعر الممدوح حال سخطه، أى غضب المحبوب.

أى تخويفه له، أى شبّه السّلطان حال کونه فى تلک الحاله، و هذه إنّما يناسبها التّشبيه باللّيل بجامع الکدورات.

أى کان التّقدير لا يحيق المکر السّيئ بأحد إلّا بأهله.

أى لأنّ التّقـدير، و إن خلت أنّ المنتأى عنک واسع، أى فأنت مـدرک لى فيه، و جعل جواب الشّـرط محـذوفا بناء على مـذهب البصريّين من أنّ الجواب لا يتقدّم، و إلّا فلا حذف لکون الجواب هو المقدّم.

و فيه (١) نظر، لأنّ اعتبار هـذا الحذف رعايه لأمر لفظى لا يفتقر إليه فى تأديه أصل المراد (٢) حتّى لو صرّح به (٣) لكان إطنابا (۴) بل تطويلا (۵) و بالجمله (۶) لا نسلّم أنّ لفظ الآيه و البيت ناقص عن أصل المراد.

[و الإيجاز

ضربان (٧) ،

أى فى هـذا القيل نظر، لأنّ اعتبار هذا الحذف فى الآيه و البيت «لأمر لفظى» ، المراد بالأمر اللّفظى ما لا يتوقّف إفاده المعنى عليه فى الاستعمال، و إنّما جرّ إلى تقـديره مراعاه القواعد النّحويّه الموضوعه لسـبك تراكيب الكلام، و سـمّى ذلك أمرا لفظيّا لعدم توقّف تبادر المعنى المقصود على تقديره.

لأنّ معنى المستثنى منه مفهوم من الكلام، و كـذلك الجزاء معناه مفهوم من المصـراع الأوّل بلا حاجه إلى التّقـدير، فالتّقدير فى كلّ منهما لأمر لفظى لا لتوقّف أصل المراد عليه.

أى بالمحذوف.

أى إن كان لفائده.

أى إن لم يكن فيه فائـده أصـلا، و المراد بالتّطويل التّطويل بالمعنى اللّغوى، أى الزّائـد لا لفائـده، و إن كان متعيّنا فاندفع ما يقال إنّ الأولى أن يقول: بل حشوا، لأنّ الزّائد متعيّن.

أى أقول قولاـ ملتبسـا بـالجمله، أى بالإجمـال، أى أقول قولاـ مجملاـ بـأنّ لفظ الآيه و البيت لا يكون ناقصا عن أصل المراد كى يخرج عن المساواه.

[الإيجاز و أقسامه]

@

[الإيجاز و أقسامه]

اشاره

أى الإيجاز من حيث هو الإيجاز على ضـربين، و ذلك لأنّ اللّفظ قد ينظر فيه إلى كثره معناه بدلاله الالتزام من غير أن يكون فى نفس التّركيب حذف، و يسمّى بهذا الاعتبار إيجاز القصر، لوجود الاقتصار فى العباره مع كثره المعنى، و قد ينظر فيه من جهه أنّ التّركيب فيه حذف، و يسمّى إيجاز الحذف.

و الفرق بين إيجاز الحذف و المساواه ظاهر، و كذا الفرق بين مقاميهما، لأنّ مقام المساواه هو مقام الإتيان بالأصل، و لا مقتضى للعدول عنه، و مقام الإيجاز المذكور هو مقام حذف أحد المسندين، أو المتعلّقات.

و أمّا الفرق بين إيجاز القصر و المساواه و بين مقاميهما، فهو أنّ المساواه ما جرى به عرف

ص :٢٣٨

إيجاز القصر (١) و هو ما ليس بحذف (٢) نحو: قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِي اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ (١)(٣) فإنّ معناه (۴) كثير و لفظه يسير[و ذلك (۵) لأنّ (۶) معناه أنّ الإنسان إذا علم

الأوساط الّذين لا ينتبهون لإدماج المعانى الكثيره فى لفظ يسير، و الإيجاز بالعكس، و مقام المساواه كثير مثل أن يكون المخاطب ممّن لا يفهم بالإيجاز، أو لا يتعلّق غرضه بإدماج المعانى الكثيره، و مقام الإيجاز كتعلّق الغرض بالمعانى الكثيره، و يكون الخطاب مع من يلتفت إليها، و لا يحتاج معه إلى بسط.

أى ما يسمّى بإيجاز القصر بكسر القاف على وزن عنب كما حقّقه بعضهم، و إن كان المشهور فيه فتح القاف و سكون الصّاد.

أى و هو الكلام الّذى ليس ملتبسا بحذف فى نفس تركيبه، و لكن فيه معان كثيره اقتضاها بدلاله الالتزام، أو التّضمّن فالباء للملابسه، و يصحّ جعلها للسّببيّه، أى و هو إيجاز ليس بسبب الحذف، بل بسبب قصر العباره مع كثره المعنى.

أى فى نفسه، و لا يقدر فى مشروعيته، و إلاّ كان فيه حذف و سيأتى أنّه لا حذف فيه، و قوله: وَ لَكُمْ خبر أوّل، و فِي اَلْقِصٰاصِ خبر ثان، و حَيٰاةٌ مبتدأ مؤخّر.

أى ما قصد إفادته و لو التزاما كثير و لفظه يسير، أى قليل.

أى بيان ذلك، أى كثره معناه و قلّه لفظه.

علّه لكون لفظه قليلا و معناه كثيرا، زاد معناه و لم يقل: لأنّ الإنسان، ليكون ذلك إشاره إلى أنّ ما ذكره مدلول قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِي اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ فلفظه يسير و معناه كثير، و لو قال: لأنّ الإنسان. . . ، لكان المتبادر منه أنّه دليل على تضمّن القصاص للحيّاه، و استلزامه لها، و هذا ليس بصحيح، لأنّه مستلزم لأن يكون كلّ ما يتضمّن لها إيجازا، و هو ممنوع بالضّروره.

و بالجمله إنّ المراد من قوله:

«لأنّ معناه» ، هو المعنى الالتزامى، و ذلك لأنّ المدلول المطابقى لهذا الكلام هو الحكم بأنّ القصاص فيه الحياه للنّاس، فيستفاد منه أنّ الإنسان إذا علم أنّه قتل لم يقتل، و ترك القتل حياه لهم، أى إبقاء لحياتهم.

١- ١) سوره البقره:١٧٩.

أنّه متى قتل قتل كان داعيا له إلى أن لا يقدم على القتل. فارتفع بالقتل الّذى هو القصاص كثير من قتل النّاس بعضهم لبعض، و كان بارتفاع القتل حياه لهم [و لا حذف فيه (١)]أى ليس فيه (٢) حذف شىء ممّا يؤدّى به أصل المراد و اعتبار الفعل (٣) الّذى يتعلّق به الظّرف (۴) رعايه لأمر لفظى (۵) حتّى لو ذكر لكان تطويلا (۶) ، [و فضله (٧)]أى

هذا من تمام العلّه، و بيان تطبيق القاعده الكلّيه على المثال.

[المقارنه بين قوله تعالى: [وَ لَكُمْ فِي اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ] و قولهم: القتل أنفى للقتل]

@

[المقارنه بين قوله تعالى: [وَ لَكُمْ فِي اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ] و قولهم: القتل أنفى للقتل]

أى ليس فى قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِي اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ، حذف شىء، ممّا يؤدّى به أصل المراد، و الواو فى قوله: «و لا حذف فيه» للحال، أى مع أنّه لا حذف شىء فيه، فهو من إيجاز القصر، و الباء فى قوله: «ممّا يؤدّى به» للسّببيّه.

المراد به الفعل اللّغوى، أى الحدث فيشمل اسم فاعل، و هذا جواب عمّا يقال إنّ فى الآيه حذفا كى يتعلّق به حرف الجار إذ لا بدّ له من متعلّق، و حينئذ فلا يصحّ النّفى فى قوله: «و لا حذف فيه» .

و حاصل الجواب إنّ تقدير فعل أو اسم كى يتعلّق به المجرور إنّما هو لأمر لفظى كما تقدّم، أى لمراعاه القاعده النّحويّه المتعلّقه بالتّراكيب، و هو أنّ المجرور لا بدّ له من متعلّق، و لم يحتج لتقديره لعدم احتياج إفاده المعنى فى العرف إليه، و هذا ظاهر، فإنّه لو قيل: زيد كان فى الدّار، بدل زيد فى الدّار كان تطويلا فى عرف الاستعمال.

يحتمل أنّه أراد به الجنس فيشمل الطّرفين، أعنى: وَ لَكُمْ، و فِي اَلْقِصٰاصِ، أو أنّه أراد الأوّل، و الثّانى تابع فى التّعلّق.

أى لقاعده نحويّه موضوعه لأجل سبك تراكيب الكلام، و هى أنّ كلّ جارّ و مجرور لا بدّ له من متعلّق يتعلّق به، لأنّ اعتبار ذلك الفعل ممّا يتوقّف أصل المعنى.

الأحسن أن يقول: لكان حشوا، لأنّ الزّائد متعيّن، و أجاب بعضهم بأنّ مراد الشّارح بالتّطويل التّطويل اللّغوى و هو الزّائد لا لفائده، و إن كان متعيّنا فيشمل الحشو، و إنّما لم يعبّر بالحشو رعايه للأدب فى اللّفظ القرآنى.

أى أراد المصنّف أنّ يفرّق بين الكلام القرآنى و الكلام الّذى جاء فى ألسنتهم ليبيّن الفضل بين الكلاميين، و الفرق بين العبارتين فقال: «و فضله» ، أى فضل قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِي اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ على الكلام الّذى كان عندهم أوجز كلام فى هذا المعنى، و هو كون القتل أنفى القتل، أى القتل يمنع القتل، فتثبت به الحياه.

رجحان قوله: وَ لَكَمْ فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ [على ما (١) كان عندهم أوجز كلام فى هذا المعنى و هو]قولهم: [القتل أنفى القتل (٢) بقلّه (٣) حروف ما يناظره]أى اللّفظ (۴) الّذى يناظر قولهم: القتل أنفى القتل.

[و منه (۵)]أى من قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ، و ما (۶) يناظره منه هو قوله: فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ، لأنّ قوله: وَ لَكُمْ زائد (٧) على معنى قولهم: القتل أنفى القتل، فحروف فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ مع التّنوين (٨) أحد عشر، و حروف القتل أنفى القتل، أربعه عشر، أعنى الحروف الملفوظه (٩) إذ (١٠) بالعباره يتعلّق الإيجاز لا

أى على الكلام الّذى كان أوجز عندهم فى هذا المعنى، فالظّرف أى عندهم ظرف لما يليه، أى أوجز، و قوله: «فى هذا المعنى» متعلّق ب «أوجز» .

أى القتل قصاصا أنفى القتل، أى أكثر نفيا للقتل ظلما من غيره، و يحتمل أنّ أفعل ليس على بابه، فالمعنى حينئذ القتل قصاصا ناف للقتل ظلما لما يترتب عليه من القصاص.

خبر لمبتدأ، و هو فضله.

تفسير لما و «قولهم» بيان لمرجع ضمير يناظره البارز، و أمّا المستتر فهو عائد على ما، و يناظر من المناظره، و هو جعل الشّىء نظيرا و شبيها لشىء.

و كلمه «من» تبعيضيّه، أى من جمله الألفاظ الّتى تجعل نظيرا لقولهم: القتل أنفى القتل، قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ.

أى اللّفظ الّذى يناظر قولهم القتل أنفى القتل من جمله قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ هو قوله: فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ.

لأنّ قوله: وَ لَكُمْ لا مدخل له فى المناظره.

أى مع اعتبار التّنوين فى حياه حرفا واحدا، و إن لم يعتبر التّنوين، فالحروف فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ عشره.

أى هى المعتبره فى الفصاحه.

تعليل للتّفسير ب(أعنى) ، أى لأن الملاك هى الحروف الملفوظه.

بالكتابه (١) [و النّصّ]أى بالنّصّ (٢) [على المطلوب]يعنى الحياه (٣) [و ما (۴) يفيـده تنكير حَيٰاةٌ من (۵) التّعظيم لمنعه (۶)]أى منع القصاص إيّاهم (٧) [عمّا (٨) كانوا عليه

أى فلاـ تعدّ اليـاء الّتى فى أنفى، و لاـ الألف فى القصاص لأنّهما لا يتلفظّان فى القراءه، فالكلام الأوجز ما تكون حروفه قليله فى العباره و القراءه لا بالكتابه، ثمّ إنّه لو اعتبرت الحروف المكتوبه فأيضا قوله تعالى أقلّ حروف من قولهم.

أى التّفسير المذكور إشاره إلى أنّ قوله: «و النّص» عطف على قوله: «بقلّه» ، و كذا قوله: و اطّراده و خلوّه و استغنائه و المطابقه.

أى الحياه هو المطلوب بقوله تعالى: فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ، فهو صريح فى المطلوب بخلاف قولهم: القتل أنفى القتل، فإنّه لا يشتمل على التّصريح بها.

فالحاصل إنّ قوله تعالى راجح على قولهم، باشتماله على النّص على المطلوب دون قولهم، حيث إنّ النّص فيه على انتفاء القتل، و هو ليس مطلوبا لـذاته، و إنّما يطلب لما يـترتّب عليه من الحيـاه، و لاـ ريب أنّ التّصـريح بـالمطلوب أحسن لكونه أعون على القبول، و موجبا لرغبه الخاصّ و العامّ إليه.

عطف على قوله: «بقلّه» .

بيان لما فى قوله: «ما يفيـده» ، أى بما يفيـده تنكير حياه من التّعظيم، وجه الإفاده أنّ معنى الآيه: و لكم فى هـذا الجنس الّذى هو القصاص حياه عظيمه.

علّه لعظم الحياه الحاصـله بالقصاص، أى و إنّما عظمت تلك الحياه الحاصله بالقصاص «لمنعه» ، أى منع القصاص إيّاهم، فيكون المصدر مضافا إلى الفاعل، و مفعوله محذوف أعنى إيّاهم.

أى النّاس.

أى عن العمـل الّـذى كـانوا عليه فى الجـاهليّه من قتل جماعه، أى عصـبه القاتل إذ كانوا فى الجاهليّه إذا قتل واحـد شـخصا قتلوا القاتـل، و قتلوا عصـبته، فلمّـا شـرّع القصـاص الّـذى هو قتل القاتل فقطّ كان فى القصاص حياه لأولياء القاتل، لأنّ القاتل إذا قتل وحـده كـان فيه حياه عظيمه لأصـحابه بعـد قتلهم معه، و أمّا قبل مشـروعيته و اتّباع ما كانت عليه العرب من قتل الجماعه بالواحد كان فيه إماته عظيمه، لأنّه إذا قتل واحدا قتل فيه هو و أصحابه، ففيه إماته لأصحابه.

من قتل جماعه بواحد (۱)]فحصل لهم (۲) فی هـذا الجنس من الحکم (۳) أعنی القصاص حیاه (۴) عظیمه [أو]من (۵) [النّوعیّه أی]و لکم فی القصاص نوع من الحیاه، و هی الحیاه [الحاصـله للمقتول]أی الّذی یقصد قتله (۶) [و القاتل]أی الّذی یقصد القتل (۷) [بالارتداع] عن القتل (۸) لمکان (۹) العلم بالقصاص. [و اطّراده (۱۰)]أی و بکون قوله: وَ لَکُمْ فِی اَلْقِصٰاصِ حَیٰاةٌ

أی بسبب قتل مقتول واحد قتله قاتل واحد.

أی للجماعه الّذین کانوا یقتلون و هم أولیاء القاتل، فی هذا الجنس من الحکم، أی المحکوم به، و «فی» فی هذا الجنس سببیّه.

بیان لهذا الجنس، أی المراد بالحکم هو القصاص، و هو المحکوم به.

قوله: «حیاه» محکوم علیه، فالمعنی فحصل لجماعه حیاه عظیمه من أجل القصاص.

أشار بتقدیر «من» إلی أنّ قول المصنّف: «أو النّوعیّه» عطف علی التّعظیم.

أی فهذه الحیاه لیست حیاه حقیقیّه، بل بقائها و استمرارها، فکأنّه نوع منها لا حقیقتها بمعنی ابتدائها بعد عدم.

لا یقال:

إنّ الحیاه العظیمه المستفاده من قوله: من التّعظیم نوع من الحیاه، و حینئذ فلا تصحّ المقابله بین النّوعیّه و التّعظیم فی کلام المصنّف حیث عطف النّوعیّه علی التّعظیم بکلمه أو الدّالّه علی المقابله.

لأنّا نقول:

حیثیّه النّوعیّه غیر حیثیّه التّعظیم، و إن کانت الحیاه العظیمه نوعا، فصحّت المقابله نظرا إلی الحیثیّه، و إن لم تصحّ نظرا إلی النّوعیّه.

فالمراد بکلّ من القاتل و المقتول هو القاتل و المقتول بالقوّه لا بالفعل.

أی بسبب ارتداع القاتل عن القتل.

علّه لارتداع القاتل عن القتل، أی علّه ارتداعه هو علمه بالاقتصاص.

أی عمومه لأفراده.

الأولی حذف وَ لَکُمْ لما عرفت من أنّه لا دخل لها فی المناظره.

مطّردا (۱) إذ الاقتصاص مطلقا (۲) سبب للحياه بخلاف القتل (۳) فإنّه قد يكون أنفى للقتل كالّذى على وجه القصاص، و قد يكون ادعى له كالقتل ظلما (۴) . [و خلوّه (۵) عن التّكرار] بخلاف قولهم، فإنّه (۶) يشتمل على تكرار القتل و لا يخفى أنّ الخالى عن التّكرار أفضل من المشتمل عليه (۷) و إن لم يكن (۸) مخلا بالفصاحه.

أى عامّا لكلّ فرد من أفراده.

أى فى كلّ وقت و كلّ فرد من أفراد النّاس سبب للحياه.

أى بخلاف القتل فى قولهم: القتل أنفى للقتل، فإنّه لا اطّراد فيه، إذ ليس كلّ قتل أنفى للقتل، بل تاره يكون أنفى له كالقتل قصاصا، و تاره يكون أدعى له كالقتل ظلما، و جعل كلامهم هذا غير مطّرد بالنّظر لظاهره، و إن كان بحسب المراد منه و هو القتل قصاصا مساويا للآيه فى الاطّراد، و الحاصل إنّ ترجيح الآيه على كلامهم بالاطّراد فى الآيه و عدمه فى كلامهم بالنّظر لظاهر كلامهم، و هذا كاف فى التّرجيح.

لا يقال: إنّ الكلام فى الفضل بحسب البلاغه و عدم الاطّراد ينافى الصّدق و لا ينافى البلاغه.

لأنّا نقول: إنّ الأولى حينئذ أن يرجّح قوله تعالى على قولهم بالنّص على المقصود من القتل، فإنّ المراد من كلّ منهما القتل قصاصا و الآيه نصّ فى هذا المراد بخلاف قولهم: إذ لفظ القتل ليس نصّا فى القصاص.

حيث يقتل القاتل بسبب قتل الغير ظلما، فيكون هذا النّوع من القتل أدعى للقتل.

أى خلوّ قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ عن التّكرار.

أى قولهم يشتمل على تكرار القتل.

أى الخالى عن التّكرار أفضل من المشتمل على التّكرار، و ذلك لأنّ التّكرار من حيث إنّه تكرار من عيوب الكلام.

أى و إن لم يكن التّكرار مخلا بالفصاحه، لأنّ أصل الفصاحه مفروغ عنها، و إنّما الكلام فى الفضل و التّرجيح، فما هو خال عن التّكرار أفضل على ما هو مشتمل عليه، و إن كان فصيحا، كترجيح الصّلاه فى البيت على الصّلاه فى الحمّام.

فإن قلت: فى هذا التّكرار ردّ العجز على الصّدر، و هو من المحسنات.

قلت: إنّ التّرجيح من جهه لا ينافى المرجوحيّه من جهه أخرى، فكلامهم مشتمل على

[و استغنائه (۱) عن تقدير محذوف]بخلاف قولهم (۲) فإنّ تقديره: القتل أنفى للقتل من تركه. [و المطابقه]أى باشتماله (۳) على صفه المطابقه و هى (۴) الجمع بين

التّكرار، و على ردّ العجز على الصّدر، فبالنّظر إلى الجهه الأولى معيب، و بالنّظر إلى الجهه الثّانيه، أى جهه ردّ العجز على الصّدر حسن، فحسنه ليس من جهه التّكرار، بل من جهه ردّ العجز على الصّدر، و لهذا قالوا: الأحسن فى ردّ العجز على الصّدر أن لا يؤدّى إلى التّكرار بأن لا يكون كلّ من اللّفظين بمعنى الآخر.

أى باستغناء قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِي اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ عن تقدير محذوف.

أى القتل أنفى للقتل، فإنّه يحتاج إلى التّقدير، أى القتل أنفى للقتل من تركه أى القتل، و قيل: الأولى أن يقول: القتل أنفى للقتل من كلّ زاجر أو من غيره، فإنّ ترك القتل لا يكون ناف للقتل حتّى يصلح لأن يكون مفضّلا عليه، و إنّما النّافى ما يزجر القاتل من الضّربّ و الشّتم و الحبس و التّبعيد.

لا يقال: حاجه قولهم إلى التّقدير لا أساس له، لأنّ اعتبار هذا الحذف إنّما هو لأمر لفظىّ لا يتوقّف عليه تأديه أصل المعنى، كما كان فى حذف الفعل فى الآيه.

لأنّا نقول: ليس الأمر كذلك، لأنّ تفضّل القتل على تركه دون الضّربّ و الشّتم و الجرح و أمثال ذلك من الزّواجر، لا يفهم من دون تقدير هذا المحذوف، بخلاف تقدير الفعل فإنّه لا يتوقّف عليه أصل المراد.

لا يقال: لازم هذا المقال كون قولهم من إيجاز الحذف، و ظاهر كلام المصنّف أنّه من إيجاز القصر.

لأنّا نقول: إنّه مركز لكلّ من الإيجازين، فمن حيث إنّه مشتمل على معنى كثير و لو مع ملاحظه المحذوف إيجاز قصر، و من حيث اشتماله على الحذف إيجاز حذف، و ليس كلام المصنّف ظاهرا فى الحصر.

أى باشتمال قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِي اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ على صفه المطابقه.

أى المطابقه، «الجمع بين معنيين متقابلين» ، سواء كان التّقابل على وجه التّضاد أو السّلب و الإيجاب، أو غير ذلك، و تعبيره هنا بالمتقابلين أولى ممّا عبّر به فى المطوّل حيث و هى الجمع بين المعنيين المتضادّين كالقصاص و الحياه، لأنّ القصاص ليس ضدّا للحياه، بل سبب للموت الّذى هو ضدّ للحياه بناء على أنّه أمر وجودى يقوم بالحيوان عند مفارقه روحه.

معنيين متقابلين فى الجمله (١) كالقصاص و الحياه.

[و إيجاز (٢) الحـذف]عطف على قوله: إيجاز القصـر، [و المحـذوف إمّا جزء (٣) جمله] عمده (۴) كان أو فضـله [مضاف]بدل (۵) من جزء جمله [نحو: وَ سْئَلِ اَلْقَرْيَهَ (١)]

قوله:

«فى الجمله» متعلّق بقـوله متقـابلين، و المعنى و لو كـان تقابلهمـا فى الجمله، أى بحسب مـا اسـتلزماه كالقصـاص و الحيـاه، فـإنّ القصاص إنّما كان مقابلا للحياه، و مضادّا لها باعتبار أن فيه قتلا، و القتل يشتمل على الموت المقابل للحياه، فيكون مقابلا لها فى الجمله.

[إيجاز الحذف، و المحذوف إمّا جزء جمله]

@

[إيجاز الحذف، و المحذوف إمّا جزء جمله]

أى عطف على إيجاز القصـر، و إيجاز الحذف هو الإيجاز الحاصل بسـبب حذف شـىء من الكلام، فهو من إضافه المسبّب إلى السّبب.

المراد بجزء الجمله ما ليس مستقلا كالشّرط و جوابه، و بالجمله ما كان مستقلا.

خبر مقـدّم لكـان، و أشـار الشّارح بـذلك التّعميم إلى أنّ المصـنّف أراد بجزء الجمله هنا ما يعمّ الجزء الّذى يتوقّف عليه أصـل الإفاده و غيره، فالعمده كالمبتدأ و الخبر و الفاعل و الفضله كالمفعول، و الدّليل على أنّ المصنّف أراد بجزء الجمله ما ذكره بعد ذلك، و بهذا اندفع ما اعترض به على المصـنّف حيث أبدل المضاف من جزء الجمله و مثّل له بالآيه مع أنّ المضاف المحذوف فى الآيه مفعول لا جزء الجمله، لأنّ الجمله و الكلام مترادفان، فلا يكون جزء لها إلاّ ما كان عمـده من مسـند أو مسـند إليه، و ما عداهما من المتعلّقات فخارجه عن حقيقتها، فلا يرد عليه الاعتراض المذكور.

أى بـدل كلّ من كلّ لا بـدل بعض، لعـدم الضـمير فيه الرّابط له بالكلّ المبـدل منه، و إنّما لم يجعله نعتا، لأنّه و إن كان مشـتقّا و كذا ما بعده، أعنى قوله: «أو موصوف» لكن عطف عليه ما لا يصحّ جعله نعتا، و ذلك قوله: صـفه و شرط لعدم اشتقاقهما، فجعل الكلّ بدلا ليصحّ الإعراب فيها جميعا.

۱- ۱) سوره یوسف:۸۲.

أی أهل (۱) القریه [أو موصوف، نحو: أنا ابن جلا و طلّاع الثّنایا]متی أضع العمامه تعرفونی (۲) الثّنیه العقبه، و فلان طلّاع الثّنایا، أی رکّاب (۳) لصعاب الأمور و قوله: جلا،

هذا إیجاز حذف لمکان حذف المضاف، و هو مفعول فضله و لا ضیر فی عدّه جزء جمله لما ذکر من أنّ المراد بالجزء المعنی العامّ، ثمّ إنّ هذا التّمثیل إنّما هو مبنیّ علی أنّ القریه لم یرد بها أهلها مجازا مرسلا بعلاقه الحالیّه و المحلّیّه، و إلّا فلا حذف و لا یصحّ التّمثیل، لکنّ الظّاهر عدم إراده الأهل منها مجازا، فإنّ هذا بعید عن الأذهان غایه البعد.

[أو موصوف]

@

[أو موصوف]

و هذا البیت لسحیم بن وثیل الرّیاحی من شعراء الجاهلیّه، و قیل لغیره، «جلا» بالجیم، یقال: فلان جلا الأمور، أی کشفها، «طلّاع» بالطّاء و العین المهملتین کشدّاد مبالغه من الطّلوع، یقال: فلان طلع الجبّ، أی علاه، «الثّنایا» کسجایا جمع ثنیّه کسجیّه، و هی بالمثلثه و النّون و الیاء، العقبه و طریقه الجبل، یقال: فلان طلّاع الثّنایا إذا کان سامیا لمعالی الأمور، و راکبا لصعابها لقوّه رجولیّته و رفعه همّته، بحیث لا یمیل إلی أمور منخفضه، لأنّ المعالی لا تکتسب إلّا من ارتکاب الصّعاب، و حینئذ ففی قوله: «و طلّاع الثّنایا» تجوّز حیث شبّه صعاب الأمور بالثّنایا، أی الأماکن المرتفعه کالجبال، و استعار اسم المشبّه به للمشبّه علی طریق الاستعاره المصرّحه، و قوله: «طلّاع» ترشیح لکونه ملائما للمشبّه به، «أضع» من الوضع، «و العمامه» ککتابه معروفه، أی متی أضع العمامه الّتی سترت بها وجهی من رأسی تعرفونی بأنّی من مشاهر الرّجال و معارفهم، و إنی أهل العمامه و الخصال المرضیّه، و یحتمل أنّ المعنی متی أضع عمامه الحرب علی رأسی، و هی البیضه الحدید الّتی یلبسها المحارب علی رأسه تعرفونی، أی تعرفوا شجاعتی، و لا تنکروا تقدّمی، و غنایّ عنکم، أو أنّ المعنی متی أضع العمامه الّتی فوق رأسی علی الأرض تعرفونی شجاعا لأنّی عند وضعها أتشمّر للحرب، و ألبس البیضه، و هی ما یستر الرّأس من الحدید فیظهر بذلک شجاعتی و قوّتی.

و کیف کان فالشّاهد فی الشّطر الأوّل حیث إنّه إیجاز بسبب حذف الموصوف، و التّقدیر: أنا ابن رجل جلا، و علیه ما علی الأوّل، فإنّ «رجل» لیس جزء جمله بل فضله، لأنّه مضاف إلیه ابن.

صفه مبالغه من الرّکوب و المعنی کثیر الرّکوب و التّفوق للأمور الصّعبه.

ص :۲۴۷

جمله وقعت صفه لمحذوف (١) [أى]أنـا ابن [رجل جلا]أى انكشف (٢) أمره أو كشف (٣) الأمور، قيل: جلا ههنا (۴) علم، و حذف التّنوين باعتبار أنّه منقول (۵) عن الجمله، أعنى الفعل مع الضّمير (۶) ، لا عن الفعل وحده (٧) .

[أو صفه نحو: وَ كٰانَ وَرٰاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً (١)(٨) أى]كلّ سفينه [صحيحه أو نحوها]كسليمه أو غير معيبه [بدليل (٩) ما قبله]و هو (١٠) قوله: فَأَرَدْتُ أَنْ

[أو صفه]

@

[أو صفه]

و هو رجل.

أى ظهر و اتّضح أمره، بحيث لا يجهل، و على هذا المعنى فيكون «جلا» فعلا لازما.

أى بيّنهـا، و على هـذا فيكون «جلا» متعـدّيا، و مفعوله محـذوف، و أشـار الشّـارح بـذلك إلى أنّ «جلا» يستعمل لازما، فيفسّر بالمعنى الأوّل و متعدّيا فيفسّر بالمعنى الثّانى.

أى فى البيت، و على هذا القول لا شاهد فى البيت لعدم الحذف فيه.

و العلم المنقول عن الجمله يحكى، فلا يتغيّر كما فى علم النّحو.

أى مع الضّمير المستتر فى الفعل.

أى لأنّه لو كان منقولا عن الفعل وحده، لم يمنع من التّنوين، إذ ليس فيه وزن الفعل المانع من الصّرف، و لا زياده كزياده الفعل، و الحاصـل إنّ الفعـل المنقول للعلميّه إن اعتبـر معه ضـمير فـاعله، و جعـل الجمله علمـا، فهو محكى، و إن لم يعتبر معه الضّمير فحكمه حكم المفرد فى الانصـراف و عـدمه، فـإن كـان على وزن يخصّ الفعـل أو فى أوّله زيـاده كزيـاده الفعـل فإنّه يمتنع من الصّرف، و إن لم يكن كذلك، فإنّه يصرف فيرفع بالضّمّه، و ينصب بالفتحه، و يجرّ بالكسره حال كونه منوّنا.

و الشّاهد فى قوله: كُلَّ سَفِينَةٍ حيث حذف فيه الصّفه، و التّقدير كلّ سفينه غير معيّنه، بقرينه ما قبله من قوله: فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهٰا.

أى و إنّما قلنا: الوصف محذوف بدليل ما قبله.

أى ما قبله قوله تعالى حكايه عن الخضر فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهٰا، فإنّه يدلّ على أنّ الملك كان إنّما يأخذ الصّحيحه دون المعيبه، و إلاّ لما كان فى جعلها معيبه فائده.

۱- ۱) سوره الکهف:۷۹.

أَعِيبَهٰا لـدلالته على أنّ الملك كان لا يأخـذ المعيبه [أو شـرط (١) كمـا مرّ]فى آخر باب الإنشاء [أو جواب شـرط (٢)]. و حذفه يكون [إمّـا لمجرّد الاختصار (٣) نحو: وَ إِذٰا قِيـلَ لَهُمُ اِتَّقُوا مٰا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَ مٰا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (١)](۶) فهذا (٧) شرط حذف جوابه [أى أعرضوا بدليل

[أو شرط]

أى أو جزء جمله شـرط «كمـا مرّ» أى فى آخر بـاب الإنشـاء مـن أنّ الشّـرط يقـدّر فى جـواب الأمـور الأربعه، و هى التّمنّى و الاستفهام و الأمر و النّهى، قال المصنّف: فيما تقدّم، و هذه الأربعه يجوز تقدير الشّرط بعدها كقولك: ليت لى مالا أنفقه، أى إن أرزقـه أنفقه، و أين بيتـك أزرك، أى إن تعرفنيه أزرك، و أكرمنى أكرمـك، أى إن تكرمنى أكرمـك، و لاـ تشـتم يكن خيرا لك، أى إن لا تشتم يكن خيرا، و الشّاهد فى الجميع هو تقدير الشّرط الّذى هو جزء جمله، فيكون الإيجاز إيجاز الحذف.

أى جازم، أو غير جازم، بدليل ما يأتى من الأمثله.

[و حذفه إمّا لمجرّد الاختصار]

@

[و حذفه إمّا لمجرّد الاختصار]

أى للاختصار المجرّد عن النّكته المعنويّه يعنى أنّ حـذف الجواب قـد يكون لنكته لفظيّه، و هى الاختصار من دون أن تكون فيه نكته معنويّه، و قد يكون لنكتتين كما يأتى، و إنّما كان الاختصار نكته موجبه للحذف فرارا من العبث لظهور المراد.

أى الكفّار إذا قيل لهم خيفوا ممّا قد يخصّ بعض النّاس من عذاب الدّنيا، كما فعل بغيركم.

أى ما يكون بعد موتكم، و بعد بعثكم من عذاب الآخره.

أى ترحمون بإنجائكم من العذابين، و الشّاهد فى كون الآيه مشتمله على حذف الجواب لمجرّد الاختصار.

أى قوله: وَ إِذٰا قِيلَ لَهُمُ شرط حذف جوابه و هو أعرضوا، أو أبوا لوضوحه، و بقرينه الآيه الرّادفه.

لاـ يقـال: إنّ حـذف الجواب فى مثله رعايه لأمر لفظىّ من غير أن يفتقر إليه فى تأديه أصل المراد، فلا يكون من إيجاز الحـذف فى شىء، فما حكم به الماتن من أنّ الآيه المذكوره من إيجاز الحذف غير صحيح.

لأنّا نقول: إنّ حذف جواب الشّرط فى الآيه المذكوره من إيجاز الحذف إذ لم يتقدّم ما يدلّ

۱- ۱) سوره یس:۴۵ و ۴۶.

ما بعده]و هو قوله تعالى: وَ مَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَهٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلاّ كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ. [أو للدّلاله (١) على أنّه]أى جواب الشّرط [شيء لا يحيط به الوصف (٢)]أو لتذهب نفس السّامع كلّ مذهب ممكن مثالهما [وَ لَوْ تَرىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى اَلنّارِ (١)(٣)]

عليه، بل ما دلّ عليه متأخّر، فكأنّه لم يذكر ما يدلّ عليه، فيكون حذف الجواب لمجرّد الاختصار، و لا يصغى إلى ما ذكره ابن السّبكى بأنّه لا يصحّ التّمثيل لمجرّد الاختصار بالآيه، لأنّه يمكن أن يكون حذف الجواب فيها من القسم الثّانى بأن يكون حذفه للإشاره إلى أنّهم إذا قيل لهم ذلك فعلوا شيئا لا يحيط به الوصف، وجه عدم الإصغاء أنّ هذه الآيه الشّريفه لمكان ذكر ما يدلّ على الجواب المحذوف لا تكون صالحه لأن يكون حذف الجواب للنّكتتين المذكورتين، بخلاف الآيه الآتيه، فإنّها لمكان عدم اكتنافها بما يدلّ على جوابه جديره بالنّكتتين المذكورتين.

[أو للدّلاله على أنّه شيء لا يحيط به الوصف]

@

[أو للدّلاله على أنّه شيء لا يحيط به الوصف]

عطف على قوله: «لمجرّد الاختصار» أنّ يكون حذف جواب الشّرط للدّلاله. . .

أى لا يحصره وصف واصف، بل هو فوق كلّ ما يذكر فيه من الوصف، و ذلك عند قصد المبالغه لكونه أمرا موهوبا منه فى مقام الوعيد، أو مرغوبا فيه فى مقام الوعد، و القرائن تدلّ على هذا المعنى، و يلزم من كونه بهذه الصّفه ذهاب نفس السّامع إن تصدّى لتقديره كلّ مذهب، فما من شيء يقدّره فيه إلاّ و يحتمل أن يكون هناك أعظم من ذلك، و هذان المعنيان أعنى كونه لا يحيط به الوصف و كون نفس السّامع تذهب فيه كلّ مذهب ممكن مفهومهما مختلف و مصداقهما متّحد قد يقصدهما البليغ معا، و قد يخطر بباله أحدهما فقطّ، و لتباينهما مفهوما عطف الثّانى على الأوّل، بأو فقال: أو لتذهب نفس السّامع فى تقديره كلّ مذهب فيحصل الغرض من كمال التّرغيب أو التّرهيب، و لاتّفاقهما مصداقا مثّل لهما بمثال واحد.

فقوله: وَ لَوْ تَرىٰ شرط حذف جوابه إظهارا لكونه لا يحيط به الوصف، أو لتذهب نفس السّامع كلّ مذهب ممكن، و تقديره لرأيت أمرا فظيعا مثلا، و هو يحتمل أن يكون مثالا لهما على البدليّه أو مثالا لاجتماعهما حيث تقصد إفادتهما معا.

و الحاصل أنّه إذا سمع السّامع وَ لَوْ تَرىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى اَلنّارِ ذهبت نفسه و تعلّقت بكلّ طريق ممكن و جعلته جوابا كسقوط لحمهم أو حرقهم أو ضربهم.

١- ١) سوره الأنعام:٢٧.

فحـذف جواب الشّـرط للـدّلاله على أنّه لاـ يحيـط بـه الوصـف أو لتـذهب نفس السّامع كـلّ مـذهب ممكـن [أو غير (١) ذلك]المذكور (٢) كالمسـند إليه (٣) و المسند (۴) و المفعول (۵) كمـا مرّ فى الأبواب السّابقه (۶) ، و كـالمعطوف مع حرف العطف [نحو: لاـ يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ اَلْفَتْحِ وَ قاتَلَ (١)(٧) أى و من أنفق من بعـده و قاتل بـدليل ما بعـده]يعنى قوله تعالى: أُولٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ اَلَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَ قاتَلُوا (٨) .

[و إمّا جمله]عطف على إمّا جزء جمله.

فإن قلت: ماذا اراد بالجمله (٩) ههنا حيث لم يعدّ (١٠) الشّرط و الجزاء جمله.

[و إمّا جمله]

@

[و إمّا جمله]

بالرّفع على قوله: «جواب شرط» أو على قوله: «مضاف» .

أى غير ذلك المذكور الّذى هو المضاف و الصّفه و الموصوف و غيرها.

أى كحذف المسند إليه نحو: قال لى كيف أنت، قلت: عليل، أى أنا عليل.

أى كحذف المسند نحو: هل ضربت زيدا أو عمرا، قال المخاطب: زيدا.

كقولك للمخاطب: هل ضربت زيدا أو أكرمته، فقال: ضربت.

أى باب المسند إليه و المسند و باب متعلّقات الفعل.

و الشّاهد فى الآيه: حذف المعطوف و حرف العطف، أعنى و من أنفق من بعده و أورث ذلك إيجازها.

بيّن اللّه سبحانه و تعالى أنّ الإنفاق قبل فتـح مكّه إذا انضمّ إليه الجهاد أكثر ثوابا عند اللّه من النّفقه و الجهاد بعد ذلك، و ذلك لأنّ القتال قبل الفتح كان أشدّ و الحاجه إلى النّفقه و الجهاد كان أكثر، ثمّ سوّى بين الجميع فى أصل الوعد بالخبر، حيث قال: وَ كُلاًّ وَعَدَ اَللّٰهُ اَلْحُسْنىٰ.

أى ما هو مراد المصنّف من الجمله.

أى لم يعدّ المصنّف الشّرط و الجزاء جمله، بل عدّ كلّ واحد منهما من أفراد جزء الجمله، مع أنّ كلّ واحد منهما جمله.

۱- ۱) سوره الحدید:۱۰.

قلت: أراد (١) الكلام المستقلّ الّذى لا يكون جزء من كلام آخر [مسبّبه (٢) عن]سبب [مذكور، نحو: لِيُحِقَّ اَلْحَقَّ وَ يُبْطِلَ اَلْبٰاطِلَ (١)(۴)]فهذا سبب مذكور حذف مسبّبه. [أى فعل (۵) ما فعل، أو سبّب المذكور (۶) ، نحو: قوله تعالى: فَقُلْنَا اِضْرِبْ بِعَصٰاكَ اَلْحَجَرَ (٢)(٧) ،

[أقسام الحذف]

@

[أقسام الحذف]

أى أراد المصنّف بالجمله الكلام المستقلّ بالإفاده الّذى لا يكون جزء من كلام آخر، فالشّرط و الجزاء من أجزاء الجمله مع تركّبهما من المبتدأ و الخبر، أو الفعل و الفاعل، لأنّ كلّ واحد منهما يكون جزء من كلام آخر.

بدل من جمله، و لا يصحّ أن يكون صفه لها، لأنّ الأصل فيها الاشتقاق، و هى و إن كانت مشتقّه إلّا أنّ ما عطف عليها مثل قوله: «أو سبب جامد» .

المراد بالحقّ الإسلام، و بإحقاقه إثباته و إظهاره، و المراد بالباطل الكفر، و بإبطاله محوه و إعدامه، أى ليثبت الإسلام، و يظهره و يمحو الكفر و يعدمه.

الشّاهد فى الآيه:

كونها مشتمله على حذف جمله مستقلّه، و هى مسبّبه عن سبب مذكور، و هو قوله: لِيُحِقَّ اَلْحَقَّ، و القرينه على هذا الحذف هو اللّام فى لِيُحِقَّ فإنّه للتّعليل، فيقتضى شيئا معلّلا، و حيث إنّه ليس مذكورا، فيقدّر أى فعل ما فعل، و الضّمير فى الفعلين يعود إلى اللّه تعالى.

الضّمير فى الفعلين يعود إلى اللّه تعالى، و ما كنايه عن كسر قوّه أهل الكفر، مع كثرتهم و غلبه المسلمين عليهم مع قلّتهم، و حينئذ فمعنى مجموع الكلام كسر اللّه قوّه الكفّار و جعل لأهل الإسلام الغلبه عليهم لأجل إثبات الإسلام و إظهاره و محو الكفر و إعدامه، ثمّ إنّ ما ذكره المصنّف من أنّ هذه الجمله سبب لمسبّب محذوف، أحد احتمالين، ثانيهما إنّ قوله: لِيُحِقَّ متعلّق ب وَ يَقْطَعَ قبله من قوله: وَ يُرِيدُ اَللّٰهُ أَنْ يُحِقَّ اَلْحَقَّ بِكَلِمٰاتِهِ وَ يَقْطَعَ دٰابِرَ اَلْكٰافِرِينَ، و على هذا لا تكون الآيه ممّا نحن فيه.

أى لمسبّب مذكور.

تمام الآيه:

وَ إِذِ اِسْتَسْقىٰ مُوسىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصٰاكَ اَلْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اِثْنَتٰا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنٰاسٍ مَشْرَبَهُمْ الآيه.

۱- ۱) سوره الأنفال:۸.

۲- ۲) سوره البقره:۶۰.

[فَانْفَجَرَتْ، إن قدّر (۱) فضربه بها]فيكون قوله: فضربه بها جمله محذوفه (۲) ، هى سبب (۳) لقوله: فَانْفَجَرَتْ [و يجوز أن يقدّر (۴) ، فإن ضربت بها فقد (۵) انفجرت] فيكون المحذوف جزء (۶) جمله هو الشّرط (۷) ، و مثل هذه الفاء (۸) تسمّى فاء فصيحه.

و الشّاهد فى قوله تعالى: كونه من باب إيجاز الحذف، حيث حذفت فيه الجمله المستقلّه السّببيّه، و هى قوله: «فضربه بها» أى فضرب موسى الحجر بالعصا.

هذا شرط لكون الآيه من قبيل كون الجمله المحذوفه فيها سببا لمسبّب مذكور، ثمّ إنّ ظاهر كلام الشّارح إنّ الفاء فى قوله: «فضربه فيها» أيضا مقدّره و أنّ الحذف للعاطف و المعطوف جميعا.

أشار بحذفها إلى سرعه الامتثال حتّى أنّ الأثر و هو الانفجار لم يتأخّر عن الأمر.

أى مضمونها سبب لمضمون قوله: فَانْفَجَرَتْ.

هذا مقابل لقوله: «إن قدّر فضربه بها» .

تقدير قد، لأجل الفاء الدّاخله على الماضىّ، إذ الماضىّ إذا وقع جوابا للشّرط يمتنع فيه الفاء من دون قد، أى لا يقترن بالفاء إلّا مع قد.

فلا تكون الآيه عندئذ ممّا نحن فيه.

أى المراد بالشّرط هو فعل الشّرط و أداته، و ظاهرن أنّ المذكور على هذا الاحتمال، و هو قوله: فَانْفَجَرَتْ جواب الشّرط، و يرد عليه أنّ كون الجواب ماضيا ينافى استقبال الشّرط، إذ مقتضى كون الجواب معلّقا على الشّرط أن يكون مستقبلا بالنّسبه له، و كونه ماضيا يقتضى وقوعه قبله، لا سيّما مع اقترانه بقد، و يجاب عنه بأنّ الماضىّ يؤول مضمونه بمعنى المضارع، أى إن ضربت يحصل الانفجار.

أى هذه الفاء و ما ماثلها من كلّ فاء اقتضت التّرتيب على محذوف «تسمّى فاء فصيحه» سميّت بذلك لإفصاحها عن الجمله المقدّره قبلها، و دلالتها عليها، فأريد بالفصاحه معناها اللّغوىّ، أى الإبانه و الظّهور، و هذا يقتضى أنّها تسمّى بذلك على كلّ من التّقديرين، أى تقدير كونها عاطفه، و كونها رابطه للجواب، و ذكر بعضهم أنّها سمّيت بذلك، لأنّها لا تدلّ على المحذوف قبلها إلّا عند الفصيح، أو لأنّها لا ترد إلّا من الفصيح لعدم معرفه غيره بمواردها.

ص :۲۵۳

قیل: علی التّقدیر الأوّل (١) ، و قیل: علی التّقدیر الثّانی (٢) ، و قیل: علی التّقدیرین (٣) . [أو غیرهما (۴)]أی غیر المسبّب و السّبب [نحو: فَنِعْمَ اَلْماهِدُونَ (١)(۵) علی ما مرّ]فی بحث الاستئناف (۶) من أنّه علی حذف المبتدأ و الخبر علی قول من یجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف (٧) .

أی فهی المفصحه عن مقدّر بشرط کونه سببا فی مدخولها، و هو ظاهر کلام المفتاح.

و علیه فیقال فی تعریفها: هی المفصحه عن شرط مقدّر و هو ظاهر کلام الکشّاف.

و علی هذا فتعرّف بأنّها ما أفصحت عن محذوف سواء کان سببا أو غیره، و هذا القول هو الّذی رجّحه السّیّد فی شرح المفتاح، و جعل کلام الکشّاف، و کلام المفتاح راجعا إلیه.

عطف علی مسبّبه، أی إمّا أن تکون الجمله المحذوفه مسبّبه أو سببا، أو تکون غیر المسبّب و السّبب.

و الشّاهد فی الآیه أنّه حذفت فیها جمله لیست مسبّبه و لا سببا، و التّقدیر هم نحن، أی فنعم الماهدون، هم نحن علی حذف المبتدأ و الخبر.

أی من باب الفصل و الوصل، حیث قال: و قد یحذف صدر الاستئناف فعلا کان أو اسما، و علیه نعم الرّجل زید، أو نعم رجلا زید، علی قول من یجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف، أی هو زید، و یجعل الجمله، أی جمله هو زید استئنافا جوابا للسّؤال عن تفسیر الفاعل المبهم، حیث قال بعد نعم الرّجل من هو، فیجاب هو زید، و قد یحذف الاستئناف کلّه إمّا مع قیام شیء مقامه، أو بدون ذلک، نحو: فَنِعْمَ اَلْماهِدُونَ أی هم نحن علی قول من یجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف، و فی هذه الآیه المبتدأ محذوف، کما هو المفروض و الخبر، و هو نحن أیضا محذوف، و جمله هم نحن لیست سببا لنعم الماهدون و لا مسبّبه عنه.

و کذا علی قول من یجعل المخصوص مبتدأ حذف خبره، فیکون التّقدیر علی القولین، هم نحن أو نحن هم، و أمّا علی قول من یجعله مبتدأ، و الجمله قبله خبره، فیکون المحذوف حینئذ جزء جمله، فیخرج عمّا نحن فیه.

١- ١) سوره الذّاریات:۴٨.

[و إمّـا أكثر (۱)]عطف على إمّـا جمله، أى أكـثر [من جمله]واحـده [نحو: أَنَـا أُنَبِّئُكُمْ بِتَـأْوِيلِهِ فَأَرْسِـلُونِ (۴۵) يُوسُـفُ (۱)(۲) ، أى]فارسـلون [إلى يوسف لاسـتعبره الرّؤيـا، ففعلوا فأتاه، فقال له يا يوسف (۳)]. [و الحـذف على وجهين: أن لا يقام شـىء مقام المحذوف (۴)]بل يكتفى بالقرينه (۵) [كما مرّ]فى الأمثله السّابقه (۶) و أن يقام (۷) ، نحو: وَ إِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ (۲)(۸)]فقوله: فقد كذّبت، ليس جزاء الشّرط، لأنّ تكذيب الرّسل

أى المحذوف إمّا أكثر من جمله واحده.

و الشّاهـد فى الآيه: إنّ المحـذوف فيها أكثر من جمله واحده، بل جمل خمسه مع ما لها من المتعلّقات، لا يسـتقيم المعنى إلاّ بها أشـار المصـنّف إلى تقـديرها بقوله: «أى إلى يوسف. . .» ، فـالجمله الأـولى هى قوله: «لاسـتعبره الرّؤيا» أى لأطلب منه تعبيرها و تفسـيرها، و الثّـانيه هى قوله: «ففعلوا» ، و الثّالثه هى قوله: «فأتاه» ، و الرّابعه هى قوله: «فقال له» ، و الخامسه هى قوله: «يا يوسف» ، فـإنّ اليـاء نائبه عن جمله أدعو، و أمّا قوله: «إلى يوسف» فهو متعلّق الجمله المـذكوره أعنى أرسـلون، و قوله: «يوسف» الّـذى هو المنادى هو المذكور.

يُوسُفُ أَيُّهَا اَلصِّدِّيقُ أَفْتِنٰا فِي سَبْعِ بَقَرٰاتٍ سِمٰانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجٰافٌ الآيه.

أى بأن لا يوجد شىء يدلّ عليه، و يستلزمه فى مكانه كعلّته المقتضيّه له.

أى بل يكتفى فى فه المحذوف بالقرينه سواء كانت لفظيّه أو حاليّه.

أى الأمثله التى تقـدّمت لحذف الجمله مثل قوله تعالى: لاٰ يَسْـتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ اَلْفَتْحِ وَ قٰاتَلَ، إذ لم يعطف عليه شـىء يـدلّ على المعطوف المحـذوف الّـذى هو: و من أنفق من بعـده، و كـذا أنا ابن جلا إذ لم يذكر موصوف ينزّل منزله الموصوف المحذوف.

أى أن يقام المحذوف ممّا يدلّ عليه كالعلّه و السّـبب، و ليس المراد شـيئا أجنبيّا لا يدلّ عليه، و لا يقتضـيه، لأنّ هذا لا يقام مقام المحذوف.

و الشّاهد فى الآيه:

قيام شىء مقام المحذوف، لأنّ نفس تكذيب الرّسل لا يجوز أن يكون مترتّبا على تكذيب النّبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم، لأنّ تكذيبهم سابق على تكذيبه، مع أنّ الجزاء و الجواب يجب أن يكون مضـمونه مترتّبا على مضـمون الشّـرط، فتكذيب الرّسل قبله سبب لمضمون الجواب المحذوف، و هو

۱- ۱) سوره يوسف:۴۵ و ۴۶.

۲- ۲) سوره فاطر:۴.

متقدّم على تكذيبه، بل هو سبب لمضمون الجواب المحذوف أقيم (١) مقامه [أى فلا تحزن و اصبر]ثمّ الحذف (٢) لا بدّ له من دليل [و أدلّته (٣) كثيره: منها (۴) أن يدلّ العقل عليه]أى على الحذف، [و المقصود الأظهر (۵) على تعيين المحذوف،

عدم الحزن و الصّبر، فيقدّر الجواب، و التّقدير و إن يكذّبوك فلا تحزن و اصبر، لأنّه قد كذّبت رسل من قبلك، و أنت مساو لهم فى الرّساله، فلك بهم أسوه.

أقيم مقامه صفه لسبب، أى أقيم ذلك السّبب مقام الجواب، و هو المسبّب.

المراد من الحذف هو القسم الأوّل، أى الّذى لم يقم فيه شىء مقام المحذوف، و قد يقال: إنّ النّحاه قد قسّموا الحذف إلى حذف اقتصار و حذف اختصار، و فسّروا الحذف اقتصارا بأن يحذف لا لدليل، فقد أثبتوا حذفا لا لدليل، و حينئذ فلا معنى لقول الشّارح: «ثمّ الحذف لا بدّ له من دليل» .

و أجيب عن ذلك بأنّ ما ذكره النّحاه مساهله، بل عباره النّحاه المذكوره عباره مختلّه أو اصطلاح لا مشاحّه فيه، و الحقّ أنّه لا حذف فيه، بل صار الفعل قاصرا، و إنّما يسمّونه حذفا نظرا إلى الفعل قبل جعله قاصرا.

[الأدلّه على الحذف، منها أن يدلّ العقل على الحذف]

@

[الأدلّه على الحذف، منها أن يدلّ العقل على الحذف]

أى أدلّه الحذف كثيره.

لا يقال: بأنّ كثره الدّليل إنّما هى بالقياس إلى تعيين المحذوف لا بالنّسبه إلى أصل الحذف، فإنّ الدّليل عليه هو العقل فقطّ، و كلامنا فى دليل الحذف، و هو واحد، فإذا لا وجه لحديث الكثره.

لأنّا نقول:

بأنّ كلّ ما دلّ على تعيين المحذوف يدلّ على أصل الحذف أيضا، و حيث إنّ الأمر كذلك، صحّ التّعبير بالكثره، نعم، لو كان ما يدلّ على التّعيين غير دالّ على أصل الحذف لما كان لحديث الكثره مجال إلّا أنّ الأمر ليس كذلك.

أى و من الأدلّه، و إنّما أتى بمن ليكون إشاره إلى أنّ هناك أدلّه أخرى لم يذكرها، كالقرائن اللّفظيّه، و هى الأغلب وقوعا، و الأكثر وضوحا.

أى بأن يدلّ العقل على كون الشّىء مقصودا بحسب العرف فى الاستعمال ظاهرا عن غيره من المرادات لتبادره فى الذّهن.

نحو: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ اَلْمَيْتَةُ (۱)(۱)]فالعقل (۲) دلّ على أنّ هنا حـذفا (۳) ، إذ الأحكـام الشّـرعيّه إنّمـا تتعلّق بالأفعـال (۴) دون الأعيان (۵) ، و المقصود الأظهر من هـذه الأشـياء المـذكوره فى الآيه (۶) تناولها (۷) الشّامل للأكل و شـرب الألبان، فـدلّ على تعيين المحذوف.

و الشّاهد فى الآيه:

كونها من قبيل إيجاز الحـذف لمكان حـذف المضاف و هو تناول، و كان فى الأصل: حرّمت عليكم تناول الميته، و الدّليل على أصـل الحـذف هو العقـل، لأنّه يـدرک بأنّ الحرمه لا تتعلّق بالأعيان، لأنّ الحرمه عباره عن طلب التّرک مع المنع من الفعل، و لا معنى لطلب ترک الأعيان بـدون ملاحظه تصـرّفها، و الـدّليل على التّعيين كون التّناول هو المقصود الأظهر، فإنّ المتبادر عرفا من حرّمت الميته هو التّناول، و الأكل، كما أنّ المتبادر من حرّمت الخمر، الشّـرب، و من حرّمت الأمّهات النّكاح، و بهذا التّقرير علم أنّ العقل ليس بنفس الدّليل، بل إنّما هو مدرک لما يكون دليلا على الحذف، و هو فى المقام عدم تصوّر تعلّق الحرمه بالأعيان، فإنّ الأحكام الشّرعيّه متعلّقه بأفعال المكلّفين لا بالأعيان الخارجيّه.

ظاهر هـذا الكلام أنّ العقل هو الـدّالّ على الحذف، و ليس كذلک، بل المراد بكون العقل دالاّ على الحذف، أنّه مدرک لذلک بالدّليل القاطع، و الدّليل هو عدم تصوّر تعلّق الحرمه بالأعيان كما سبق.

أى شيئا محذوفا، و هو محتمل لأن يقدّر حرّم عليكم أكلها، أو الانتفاع بها، أو تناولها أو التّلبّس بها.

أى أفعال المكلّفين و هو الحقّ، إذ لا معنى لتعلّق التّكليف بالذّواتّ لعدم القدره عليها.

أى دون الذّواتّ كما هو ظاهر الآيه، فإنّ مدلولها تحريم ذوات الميته.

و هى الميته و الدّم و لحم الخنزير.

أى تناول الأشـياء المذكوره فى الآيه إنّما كان التّناول هو المقصود الأظهر من هذه الأشياء نظرا للعرف و العاده فى استعمال هذا الكلام، فإنّ المفهوم عرفا من قول القائل: حرّم عليهم كذا، تحريم تناوله، لأنّه أشمل و أدلّ على المقصود بالتّحريم.

۱- ۱) سوره المائده:۴.

و فی قوله، منهـا: أن یـدلّ أدنی (۱) تسامـح، فکأنّه علی حـذف مضاف، [و منها (۲) : أن یـدلّ العقل علیهما]أی علی الحـذف و تعیین المحـذوف [نحو: وَ جٰاءَ رَبُّکَ (۱)(۳)]فالعقل یـدلّ علی امتناع مجیء الرّبّ تعالی و تقدّس (۴) ، و یدلّ علی تعیین المراد أیضا (۵) [أی أمره أو عذابه]فالأمر المعیّن الّذی دلّ علیه العقل هو أحد الأمرین لا أحدهما (۶) علی التّعیین.

أی تسامـح أدنی، أی منحطّ، و ذلک لأنّ «أن یـدلّ» بمعنی الدّلاله، حیث إنّ الفعل المنصوب بأن مؤوّل بالمصدر، أعنی الدّلاله، و هی لیست من الأدلّه، «فکأنّه علی تقدیر مضاف» هـذا تصـحیح لعباره المصـنّف، و تقـدیر المضاف فی قوله: «و أدلّته کثیره» فالتّقدیر و دلاله أدلّته کثیره.

[و منها أن یدلّ العقل علی الحذف و المحذوف]

@

[و منها أن یدلّ العقل علی الحذف و المحذوف]

أی من دلاله الأدلّه، أن یـدلّ العقل علی الحـذف و تعیین المحـذوف بأن یکون مسـتقلّا بإدراک الأمرین بالدّلیل القاطع من غیر توقّف علی قرائن فی العباره أصلا، و إلاّ لکان الدّالّ هو الّذی یکون الکلام مکتنفا به من القرینه.

و الشّاهـد فی الآیه: کونها من إیجاز حـذف لمکان حـذف المضاف فیها، و یـدلّ علی أصل الحـذف، و علی تعیین المحـذوف العقل، و هو أمره أو عذابه.

لأنّ المجیء یستلزم الانتقال من مکان إلی مکان، و هذا مستلزم لکون الجائی جسما، و اللّه سبحانه لیس بجسم، فیمتنع مجیئه.

أی کدلالته علی امتناع مجیء الرّبّ.

جواب عن سؤال مقدّر، توضیح السّؤال أنّ أو فی قوله: «أو عذابه» للإبهام و التّردید، فالمعنی حینئذ إنّ المحذوف إمّا أمر اللّه أو عذابه، فلا تعیین للمحذوف، فکیف یصحّ القول بأنّ العقل یدلّ علی التّعیین.

و حاصل الجواب: إنّ العقل یعیّن الأحد الدّائر بینهما، و الأحد الدّائر بین الأمرین معیّن نظرا إلی عدم ثالث لهما، و إن کان مبهما بالنّسبه لهما، فالتّعیین فی الآیه تعیین نوعی، و لیس تعیینا شخصیّا، و مراد المصنّف من التّعیین هو الأعمّ من الشّخصیّ و النّوعی.

و بعباره أخری:

إنّ ذکر کلمه أو للإشاره إلی أنّ المعیّن أحد الأمرین لا ثالث فی البین، و لیس ذکرها

۱- ۱) سوره الفجر:۲۲.

[و منها أن يـدلّ العقل عليه و العاده على التّعيين نحو: فَذٰلِكُنَّ اَلَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ (١)(١)]فإنّ العقل دلّ على أنّ فيه (٢) حذفا، إذ لا معنى للوم الإنسان على ذات الشّخص (٣) . و أمّا تعيين المحذوف [فإنّه يحتمل]أن يقدّر (۴) [فى حبّه لقوله تعالى: قَدْ شَغَفَهٰا حُبًّا (۵) ، و فى مراودته (۶) لقوله تعالى: تُرٰاوِدُ فَتٰاهٰا عَنْ نَفْسِهِ و فى شأنه (٧)

للدّلاله على أنّ المقدّر هو المعيّن المشـخّص، أى إمّا الأمر و إمّا العذاب حتّى يكون المراد التّعيين الشّخصيّ، و كان هذا التّرديد مناقضا له.

[و منها أن يدلّ العقل على الحذف و العاده على التّعيين]

@

[و منها أن يدلّ العقل على الحذف و العاده على التّعيين]

تمام الآيه:

وَ لَقَدْ رٰاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَ لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مٰا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُوناً مِنَ اَلصّٰاغِرِينَ،

و الشّاهد فى الآيه:

إنّها مشتمله على حذف المضاف يدلّ عليه العقل، و تدلّ العاده على تعيين المحذوف و هو المراوده.

أى فى قوله تعالى، مضافا محذوفا.

أى لأـنّ اللّوم لاـ يتعلّق عرفا بالـذّوات، لأنّ ما يتعلّق به اللّوم لا بـدّ أن يكون مقـدورا، فإنّ الـذّمّ و اللّوم على أمر غير مقـدور قبيح عقلا، بل إنّما يلام الإنسان عرفا على أفعاله الاختياريّه.

و حاصل الكلام فى المقام:

إنّ العقل و إن أدرك أنّ قبل الضّمير فى «فيه» حذفا، لكن لا يدرك عين ذلك المحذوف، لأنّ ذلك المقدّر يحتمل احتمالات ثلاثه، و المعيّن لأحدها هو العاده.

حبّا تمييز محوّل عن الفاعل، أى قد شـغفها حبّه، أى أصاب حبّه شـغاف قلبها، و شغاف القلب غلافه و غشاؤه، أعنى الجلده الّتى دونه كالحجاب، و إصابه الحبّ لشغاف قلبها كنايه عن إحاطه حبّها له بقلبها.

أى يحتمل أن يقـدّر المحذوف فيه فى مراودته لقوله تعالى حكايه عن اللّوائم: تُرٰاوِدُ فَتٰاهٰا عَنْ نَفْسِهِ أى تخادعه و تطالبه مرّه بعد أخرى برفق و سهوله لتنال شهوتها منه.

أى يحتمل أن يقدّر المحذوف فيه فى شأنه، و هذا هو الاحتمال الثّالث و الأخير.

۱- ۱) سوره يوسف:۳۲.

حتّى يشملهما (١)]أى الحبّ و المراوده. [و العاده (٢) دلّت على الثّانى]أى مراودته [لأنّ الحبّ المفرط (٣) لا يلام صاحبه عليه فى العاده (۴) لقهره]أى الحبّ المفرط [إيّاه] أى صاحبه (۵) ، فلا يجوز أن يقدّر فى حبّه (۶) و لا فى شأنه (٧) لكونه شاملا له، و يتعيّن أن يقدّر فى مراودته، نظرا إلى العاده (٨) ، [و منها الشّروع فى الفعل]يعنى من أدلّه تعيين المحذوف (٩)

أى لأجل أن يشمل الأوّل و الثّانى، و إنّما كان المقدّر فى الكلام أحد هذه الاحتمالات الثّلاثه، لأنّ اللّوم كما تقدّم لا يتعلّق إلاّ بفعل الإنسان، و الكلام الّذى وقع به اللّوم، و هو قولهنّ امرأه العزيز: تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِى ضَلاٰلٍ مُبِينٍ مشتمل على فعلين من أفعال اللّوم أحدهما مراودته، و الآخر حبّها، فيحتمل أن يكون المقدّر فى حبّه، و يحتمل أن يقدّر فى مراودته، و يحتمل أن يقدّر فى شأنه الشّامل لكلّ من الحبّ و المراوده.

أى العاده المتقرّره عند المحبّين دلّت على الثّانى، أى مراودته.

أى الشّديد الغالب.

أى فى عرف المحبّين، و فى عادتهم المتقرّره عندهم، و إنّما يلام عليه عند غيرهم غفله عن كونه ليس بنقص، فإن لام عليه أهل الحبّ، فلأجل لوازمه، و أمّا من كفّ عن لوازمه الرّديئه فلا لوم عليه.

و من الضّرورى أنّ الأمر المقهور المغلوب عليه لا يلام عليه الإنسان، و إنّما يلام على ما دخل تحت كسبه، و اختياره كالمراوده.

لأنّ النّسوه لم تلمها فى الحبّ لكونه قهريّا، و إنّما لامتها على المراوده.

قيل: إنّ عدم الجواز فى تقدير الحبّ ظاهر، و أمّا عدم الجواز فى تقدير الشّأن فغير ظاهر، لصحّه تقديره باعتبار الشقّ الصّحيح، ممّا يشتمل عليه و هو المراوده. فقول الشّارح، أى و لا فى شأنه أتى به إصلاحا لقول المصنّف، فإنّه كان ينبغى أن يتعرّض له فى المتن لمنع إراده ذلك، لأنّه لا يظهر تعيّن تقدير المراوده الّذى هو الاحتمال الثّانى إلاّ بنفى تقدير الشّأن الّذى هو الاحتمال الثّالث.

حيث إنّها استقرّت على عدم اللّوم على الحبّ لكونه غير اختياريّ عاده.

أى بعد دلاله العقل على أصل الحذف يكون من أدلّه تعيين المحذوف الشّروع فى الفعل.

لا من أدلّه الحـذف، لأنّ دليل الحذف (١) ههنا هو أنّ الجارّ و المجرور لا بـدّ أن يتعلّق بشـيء، و الشّروع فى الفعل دلّ على أنّه (٢) ذلك الفعل الّـذى شـرع فيه [نحو:] بسم اللّه [، فيقدّر ما جعلت التّسـميه مبدأ له (٣)]ففى القراءه يقـدّر بسم اللّه أقرأ ، و على هذا القياس (۴) .

[و منها]أى من أدلّه تعيين المحذوف (۵) [الاقتران كقولهم (۶) للمعرّس: بالرّفاء و البنين] فإنّ مقارنه

أى خلافا لما يقتضيه ظاهر كلام المصـنّف، لأنّ السّـياق فى بيان أدلّه الحذف، و فى الكلام حذف، لأنّ دليل الحذف هو العقل بسـبب إدراكه أنّ الجـارّ و المجرور لاـ بـدّ أن يتعلّق بشـىء، فإذا لم يكن ذلك المتعلّق ظاهرا حكم بتقـديره، و كون إدراك أنّ الجـارّ و المجرور لا بـدّ له من متعلّق بالتّصـرّف العقلىّ، لا ينافى كون التّقـدير لأمر لفظىّ فى نحو: وَ لَكُمْ فِى اَلْقِصٰاصِ حَيٰاةٌ، لأنّه ليس المراد بكون لأمر لفظىّ، إنّ العقل لا يقتضـيه أصلا، بل المراد إنّ التّقدير مراعاه للقواعد النّحويّه الموضوعه لسبك الكلام، و هذا لا ينافى أنّ العقل مدرك لذلك المتعلّق، و إن كان لا يحتاج للتّصريح به فى إفاده المعنى لتبادره.

أى على أنّ ذلك المتعلّق المحذوف هو اللّفظ الدّالّ على ذلك الفعل الّذى شرع فيه.

لا يخفى ما فى العباره من التّسامح، لأنّ ما جعلت التّسـميه مبدأ له هو الفعل الحسّـى الواقع فى الخارج من الأحداث و المقدّر هو الفعل النّحوىّ، و يمكن تصحيح العباره بحذف مضاف، أى فيقدّر لفظ ما جعلت التّسميه مبدأ له.

و القياس مفعول لمحذوف، و التّقدير أجر القياس على هذا، فإذا أريد القيام، يقال عند الشّروع فيه: بسم اللّه أقوم ، و عند الشّروع فى القعود يقال: بسم اللّه أقعد ، و عند الشّروع فى الأكل يقال: بسم اللّه آكل.

يعنى بعد إدراك العقل ما يدلّ على أصل الحذف يكون من جمله أدلّه تعيين المحذوف اقتران الكلام أو المخاطب للفعل.

أى قول أهـل الجـاهليّه حيث كـانوا يحـترزون عن البنـات، و قـد ورد النّهى عنه فى الإسـلام، أى كقولهم للمعرّس، أى للمتزوّج: (بالرّفاء و البنين) ، أى أعرست ملتبسا [و الإطناب بالرّفاء، أى بالالتئام و الاتّفاق بينك و بين زوجتك، و ملتبسا بولاده البنين، فإنّ كون هذا الكلام مقارنا لإعراس المخاطب دلّ على أنّ المحذوف أعرست، و أمّا أصل الحذف، فالدّليل عليه افتقار

هـذا الكلام لإعراس المخاطب دلّ على تعيين المحذوف [أى أعرست]أو مقارنه المخاطب بالأعراس، و تلبّسه به دلّ على ذلک، و الرّفاء هو الالتئام و الاتّفاق، و الباء للملابسه (١) .

و الإطناب

إمّا بالإيضاح بعد الإبهام (٢) ليرى المعنى فى صورتين مختلفتين (٣)]إحداهما (۴) مبهمه، و الأخرى موضّحه (۵) ، و علمان خير من علم واحد (۶)

حرف الجرّ إلى متعلّق، و عـدم تماميّه الكلام من دون تقـديره، و المدرک لذلک هو العقل، و إنّما لم يتعرّضه الشّارح هنا لكونه عين ما تقدّم فى الشّروع.

و معنى كلامهم أعرست متلبّسا بالالتئام و الاتّفـاق بينـک و بين زوجتـک، و متلبّسا بولاده البنين منها، و الجمله خبريّه لفظا، و إنشائيّه معنى، لأنّ المراد هو الدّعاء لا الحكايه عن الخارج.

[الإطناب إمّا بالإيضاح بعد الإبهام و هو على أشكال]

@

[الإطناب إمّا بالإيضاح بعد الإبهام و هو على أشكال]

اشاره

و قـد ذكر المصـنّف أمور تسـعه يتحقّق بها الإطناب آخرها قوله: «و إمّا بغير ذلک» فذكر ثمانيه أمور تصـريحا، و التّاسع إجمالا، أوّلها هو الإيضاح بعد الإبهام، قدّمه لكون أهمّ من الجميع.

[ليرى المعنى فى صورتين مختلفتين]

@

[ليرى المعنى فى صورتين مختلفتين]

أى ليرى المتكلّم السّامع المعنى فى شكلين مختلفين، و هذا أمر مستحسن، لأنّه كعرض الحسناء فى لباسين.

أى صورتين.

أى ظاهره، ثمّ إنّ جعل الإيضاح بعـد الإبهام مشـتملا على هذه النّكته، أى إراءه المعنى بصورتين مختلفتين إنّما هو مع قطع النّظر عن النّكتتين، أى من التّمكّن فى النّفس، و كمال اللّذّه، فليست هذه النّكته راجعه إليهما كما ربّما يتخيّل.

هـذا مرتبط بمحذوف، و التّقدير إدراك الشّـيء على نحو الإبهام، ثمّ على نحو التّفصـيل علمان، و علمان خير من علم واحد، ثمّ إنّ من فوائد الإيضاح بعد الإبهام تسهيل الفهم و الحفظ، إذ المبهم أقرب إلى الحفظ، و الموضّح أقرب إلى الفهم.

ص :٢۶٢

[أو ليتمكّن (۱) فی النّفس فضل تمكّن]لما جبّل اللّه النّفوس عليه من أنّ الشّیء إذا ذكر مبهما، ثمّ بيّن كان أوقع عندها (۲) [أو لتكمل لذّه العلم به]أی بالمعنی (۳) لما لا يخفی من أنّ نيل (۴) الشّیء بعد الشّوق و الطّلب ألذّ [نحو: رَبِّ اِشْرَحْ لِی صَدْرِی (۱)(۵) فإنّ رَبِّ اِشْرَحْ يفيد طلب شرح لشیء ماله]أی للطّالب.

[ليتمكّن فی النّفس فضل تمكّن]

@

[ليتمكّن فی النّفس فضل تمكّن]

عطف علی قوله: «ليری» فالمعنی أو أنّ الإيضاح بعد الإبهام ليتمكّن ذلك المعنی الموضّح بعدما كان مبهما فی نفس السّامع زياده تمكّن، و ذلك عند اقتضاء المقام ذلك التمكّن، لكون المعنی ينبغی أن يملأ به القلب لرغبه أو لرهبه أو أن يحفظ لتعظيم أو عمل به.

أی عند النّفس، و السّرّ فی ذلك أنّ ورود المبهم يوجب توجّه النّفس إليه، و تأمّله التّامّ نحوه ليجد طريقا موصلا إليه و أمرا رافعا لإجماله، فإذا وقع الإيضاح فی حال ذلك التّوجّه التّامّ، و السّعی فی تحصيله لينحفظ كمال الانحفاظ، ثمّ إنّ هذا التّمكّن نكته مستقلّه مع قطع النّظر عن كمال اللّذّه، و إن كانا حاصلين معا.

أی لتكمل لذّه العلم بالمعنی للسّامع بسبب إزاله ألم الحرمان الحاصل بسبب عدم علمه بتفصيله، و ذلك لأنّ الإدراك لذّه، و الحرمان منه مع الشّعور بالمجهول بوجه ما ألم، فإذا حصل له العلم بتفصيله ثانيا حصل له لذّه كامله، لأنّ اللّذّه عقب الألم أتمّ من اللّذّه الّتی لم يتقدّمها ألم، إذ كأنّها لذّتان، لذّه الوجدان و لذّه الخلاص عن الألم.

أی حصول الشّیء للشّخص بعد الشّوق الحاصل من الإشعار بالشّیء إجمالا ـ ألذّ من نيله بدون ذلك، لأنّ فيه لذّتين لذّه الحصول، و لذّه الرّاحه بعد التّعب.

الشّاهد فی قوله تعالی حكايه عن موسی علی نبيّنا و عليه أفضل الصّلاه و السّلام قال: رَبِّ اِشْرَحْ لِی صَدْرِی حيث إنّ هذا المثال صالح لكلّ من النّكات الثّلاثه، فالإيضاح فيه بعد الإبهام علی بيّنه المصنّف إمّا ليری المعنی فی صورتين مختلفتين أو ليتمكّن المعنی فی قلب السّامع، أو لتكمل لذّه العلم به.

لا يقال: إنّ المخاطب بهذا الكلام هو الرّبّ تعالی و تقدّس، و لا يصحّ أن يقال: ج إنّ موسی خاطبه بما يفيده علمين هما بالنّسبه إليه خير من علم واحد، و لا يصحّ أن يقال: إنّه خاطبه بما فيه تمكّن المعنی فی ذهن السّامع، و لا أنّه خاطبه بما يفيد كمال لذّه العلم للمخاطب.

۱- ۱) سوره طه:۲۵.

[و صدرى يفيد تفسيره]أى تفسير ذلك الشّىء (١) ، [و منه]أى و من الإيضاح بعد الإبهام (٢) [باب نعم (٣) على أحد القولين]أى قول من يجعل المخصوص خبر مبتدأ محذوف (۴) [إذ (۵) لو أريد الاختصار]أى ترك الإطناب (۶)

لأنّا نقول: إنّ جعل المثال المذكور صالحا للنّكات الثّلاثه إنّما هو باعتبار الشّان و القوّه لا بالفعل بمعنى أنّ هذا التّركيب فى ذاته من شأنه أن يفيد الأغراض الثّلاثه فهو بحيث لو خوطب به غير الرّبّ أمكن فيه ما ذكر، ثمّ قول الشّارح: فإنّ رَبِّ اِشْرَحْ يفيد. . . يشعر بأنّ قوله: لِى ظرف مستقرّ وقع صفه لمحذوف، أى اشرح شيئا كائنا ثمّ فسّر الشّىء بالبدل منه بقوله: صَدْرِى، و على هذا فجعل الآيه من قبيل الإجمال و التّفصيل واضح، لأنّه طلب أوّلا شرح شىء على وجه الإجمال، ثمّ بيّنه بعد ذلك، و فى المقام كلام طويل أضربنا عنه خوفا من التّطويل.

أى الشّىء المبهم فكان فيه إيضاح بعد إبهام.

أى لم يقل: أى من الإطناب للإيضاح بعد الإبهام مع أنّه الأنسب للسّياق اختصارا.

[باب نعم]

@

[باب نعم]

اشاره

أى أفعال المدح و الذّمّ، نحو: نعم الرّجل زيد، و بئست المرأه حمّاله الحطب.

و كذلك على قول من يجعل المخصوص مبتدأ محذوف الخبر، لأنّ الكلام على كلّ من القولين جملتان إحداهما مبهمه، و الأخرى موضّحه، و إنّما لم يتعرّض الشّارح هذا القول، لأنّه ضعيف عنده، و أمّا كلام المصنّف فهو صالح للانطباق عليه أيضا، إلّا أنّه ضعيف لكونه على خلاف المشهور.

و كيف كان فالمراد بأحد القولين إمّا هذا أو ذاك، و بالآخر هو قول من يجعل المخصوص مبتدأ مؤخّرا، و الجمله السّابقه خبرا له فعليه ليس باب نعم من الإجمال ثمّ التّفصيل، لأنّ الكلام يكون حينئذ جمله واحده، و المخصوص فيها مقدّم تقديرا.

علّه لكون باب نعم مشتملا على الإطناب الّذى فيه إيضاح بعد إبهام.

هذا جواب عمّا يقال: الأولى أن يقول: إذ لو أريد المساواه، لأنّ نعم زيد مساواه لا أنّه اختصار و إيجاز.

و حاصل الجواب: إنّ مراد المصنّف بالاختصار ترك الإطناب الصّادق على المساواه المراده هنا بشهاده قوله: نعم زيد، إذ لا إيجاز فيه، بل هو مساواه.

[كفى نعم زيد (١)]، و فى هذا إشعار بأنّ الاختصار قد يطلق (٢) على ما يشمل (٣) المساواه أيضا (۴) [و وجه حسنه]أى حسن باب نعم (۵) [سوى ما ذكر]من الإيضاح بعد الإبهام (۶) [إبراز الكلام (٧) فى معرض الاعتدال (٨)]

قال عصام: فيه بحث، لأنّه لو قيل: نعم زيد، لكان إخلالا لأنّ نعم للمدح العامّ فى جنس من الأجناس لا مطلقا، فمعنى نعم الرّجل زيد، أنّ زيدا ممدوح فى جميع ما يتعلّق بالرّجوليّه لا مطلقا، فإذا يكون ذكر الرّجل لازما لإفاده أصل المقصود، و إلّا لزم الإخلال بالمقصود، لأنّ المطلق ليس بمقصود، و يمكن دفعه بأنّ المقصود بنعم زيد، هو مدح زيد مثلا فى جنس، و قد أمكن فيه الاختصار، بأن يقال: نعم زيد، و يقدّر قولنا: فى الرّجوليّه، بقرينه إلّا أنّه التزم فيه الإطناب لالتزام الإيضاح بعد الإبهام، لأنّه يناسب غرض الباب، و هو المبالغه فى المدح، فامتنع الاختصار، و قد أشار إلى هذا الامتناع بقوله: «إذ لو أريد الاختصار. . .» و بهذا ظهر أنّ المراد بقوله: «الاختصار» ما يقابل الإطناب و المساواه بناء على أنّ نعم زيد، من المساواه كما ظنّه الشّارح.

أى كما هنا، لأنّ نعم زيد، لا إيجاز فيه بل هو مساواه.

أى على ترك الإطناب الشّامل للمساواه و الإيجاز.

أى كما يطلق على الإيجاز المقابل للإطناب و المساواه.

[وجه حسن باب نعم إبراز الكلام فى معرض الاعتدال]

@

[وجه حسن باب نعم إبراز الكلام فى معرض الاعتدال]

كان على الشّارح أن يقول: أى حسن إطناب باب نعم، لكنّه لم يقل كذلك قصدا للاختصار مع كون المطلوب واضحا.

أى الّذى كان له نكت ثلاثه، قوله: «سوى» حال من «وجه» أى وجه حسن باب نعم، حاله كون ذلك الوجه غير ما مرّ من الإيضاح بعد الإبهام، و قوله: «من الإيضاح» بيان لما فى قوله: «ما ذكر» .

هذا مع ما بعده سوى ما ذكر، فيكون باب نعم مشتملا على ثلاثه أمور كلّها موجبه لحسنه.

أى إظهار الكلام الكائن من باب نعم فى صوره الكلام المعتدل، أى المتوسّط بين الإيجاز المحض و الإطناب المحض، فالاعتدال مصدر بمعنى اسم الفاعل.

ص: ٢۶۵

من جهه الإطناب (١) بالإيضاح بعد الإبهام (٢) و الإيجاز بحذف (٣) المبتدأ. [و إيهام الجمع بين المتنافيين]أی الإيجاز (۴) و الإطناب، و قيل (۵) : الإجمال و التّفصيل، و لا شكّ أنّ إيهام الجمع بين التنافيين من الأمور المستغربه الّتی تستلذّ بها النّفس (۶) و إنّما قال: إيهام الجمع، لأنّ حقيقه جمع المتنافيين أن يصدق علی ذات واحده وصفان (٧) يمتنع اجتماعهما (٨) علی شیء واحد فی زمان واحد من جهه واحده،

أی فليس فيه إيجاز محض.

[إيهام الجمع بين المتنافيين]

@

[إيهام الجمع بين المتنافيين]

أی من حيث قيل: نعم رجلا زيد، و لم يقل: نعم زيد.

أی بحذف المبتدأ الّذی هو صدر الاستئناف، و حينئذ فليس فيه إطناب محض، و حاصله إنّ نعم الرّجل زيد، ليس من الإيجاز المحض لوجود الإطناب بالإيضاح بعد الإبهام، و لا من الإطناب المحض، لما فيه من الإيجاز بحذف جزء الجمله، و حينئذ فهو كلام متوسّط بين الإيجاز المحض و الإطناب المحض.

فحاصل ما هو مراد المصنّف فی المقام: إنّ فی باب نعم إبراز الكلام فی صوره الكلام المعتدل، أی المستقيم الّذی ليس فيه ميلان لمحض الإيضاح، و لا لمحض الإبهام، أمّا كونه ليس من الإيضاح المحض فلما فيه من الإيجاز بحذف المبتدأ و الخبر، و أمّا كونه ليس من الإبهام المض فلما فيه من الإطناب بذكر المخصوص الّذی وقع به الإيضاح.

أی لما عرفت أنّ فی الكلام جهه الإيجاز وجهه الإطناب و هما أمران متنافيان.

أی قيل: إنّ المراد بالمتنافيين الإجمال و التّفصيل، و التّعبير بلفظ قيل إشاره إلی ضعف هذا القول لأنّ الإجمال و التّفصيل يرجع إلی ما تقدّم من الإيضاح بعد الإبهام فيكون عين ما تقدّم، فلا يصحّ جعله من سوی ما ذكر.

و السّرّ فی ذلك إنّ الجمع بين المتنافيين كإيقاع المحال، و هو ممّا يستغرب، و الأمر الغريب تستلذّ به النّفس.

فاعل لقوله: «يصدق» .

أی يمتنع اجتماع الوصفين كالسّواد و البياض علی شیء واحد من جهه واحده، و الجهه فی المقام ليست واحده، لأنّ الإيجاز من جهه حذف المبتدأ و الإطناب من جهه ذكر الخبر بعد ذكر ما يعمّه، فاختلفت الجهتان فی المقام، فلا يلزم جمع المتنافيين حقيقه.

و هو (۱) محال، [و منه]أی من الإیضاح بعد الإبهام [التّوشیع، و هو (۲)]فی اللّغه لفّ القطن المندوف، و فی الاصطلاح [أن یؤتی فی عجز الکلام بمثّنی (۳) مفسّر باسمین ثانیهما معطوف علی الأوّل، نحو: یشیب (۴) ابن آدم، و یشبّ (۵) فیه خصلتان الحرص و طول الأمل. و إمّا بذکر الخاصّ بعد العام (۶)]عطف علی قوله: إمّا بالإیضاح بعد الإبهام، و المراد (۷) الذّکر علی سبیل العطف

أی صدق وصفین علی ذات واحده محال.

[التّوشیع]

@

[التّوشیع]

أی التّوشیع فی اللّغه لفّ القطن، و المراد بلفّه جمعه فی لحاف أو نحوه، و وجه مناسبه المعنی الاصطلاحیّ الآتی لهذا المعنی اللّغویّ، أنّ ما بینهما من المشابهه، و ذلک لأنّ الإتیان بالمثّنی أو الجمع شبیه بالنّدف فی شیوعه، و عدم الانتفاع به انتفاعا کاملا، لأنّ التّثنیه و الجمع فیهما من الإبهام ما یمنع النّفع بالفهم أو یقلّله، و التّفسیر بالاسمین شبیه باللّفّ فی عموم الشّیوع و الانتفاع، فکما أنّ القطن ینتفع به کمال الانتفاع بلفّه فی لحاف أو غیره، فکذلک بیان التّثنیه و الجمع یحصل به کمال الانتفاع.

و الحاصل إنّ اللّفّ بمنزله التّفسیر بجامع الانتفاع، و النّدف بمنزله الإتیان بالمثّنی بجامع عدم کمال الانتفاع، و قیل فی وجه المناسبه بین المعنی اللّغویّ و الاصطلاحیّ لفّا و ندفا، أی تفرقه و تفصیلا، و إن کان فیه اللّفّ سابقا علی النّدف عکس اللّغویّ.

أو جمع مفسّر ذلک المثّنی باسمین کتفسیر قوله: «خصلتان بالحرص و طول الأمل» و الثّانی معطوف علی الأوّل، أو جمع مفسّر ذلک الجمع بأسماء، کقولک: إنّ فی فلان ثلاث خصال حمیده: الکرم و الشّجاعه و الحلم.

لم یقل: نحو قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلم: یشیب. . . ، لأنّه روایه للحدیث بالمعنی، و لفظ الحدیث، کما فی جامع الأصول یهرم ابن آدم و شبّ معه اثنتان الحرص علی المال، و الحرص علی العمر.

قوله: «یشبّ» بمعنی ینمو، هذا تمام الکلام فی الأمر الأوّل من الأمور التّسعه.

[و إمّا بذکر الخاصّ بعد العامّ]

@

[و إمّا بذکر الخاصّ بعد العامّ]

هذا هو الأمر الثّانی من الأمور التّسعه.

أى المراد بـذكر الخاصّ بعـد العامّ فى كلام المصـنّف هو ذكره بعده على سبيل العطف، لا على سبيل الوصف، أو الإبدال، و لو قـال المصـنّف: و إمّـا بعطف الخـاصّ لكـان أوضـح، و إنّمـا ذكره بعـده بكونه على سبيـل العطف، لأجـل أن يغاير ما تقـدّم فى الإيضاح بعد الإبهام، لأنّه

[للتّنبيه على فضله (١)]أى مزيّه الخاصّ [حتّى كأنّه ليس من جنسه]أى العامّ [تنزيلا للتّغاير فى الوصف منزله التّغاير فى الذّاتّ]يعنى (٢) أنّه (٣) لمّا امتاز عن سائر أفراد العامّ بما له من الأوصاف الشّريفه (۴) جعل كأنّه شيء آخر مغاير للعامّ لا يشمله العامّ، و لا يعرف حكمه منه (۵) [نحو: حَافِظُوا عَلَى اَلصَّلَوٰاتِ وَ اَلصَّلاٰهِ اَلْوُسْطىٰ (١)(۶)]أى

ليس فى الذّكر بطريق العطف إيضاح بعد إبهام.

و الحاصل: إنّ التّقييد هنا للاحتراز عن ذكر الخاصّ بعد العامّ لا على سبيل العطف، فإنّ هذا من قبيل الإيضاح بعد الإبهام، بخلاف ذكره بعده على سبيل العطف، فإنّه ليس من هذا القبيل، بل للتّنبيه على جلاله الخاصّ كما ذكره الشّارح، فيكون ذكر الخاصّ فيه، لأجل تلك النّكته.

أى فضل الخاصّ، و ذلك لأنّ ذكره منفردا بعد دخوله فيما قبله، إنّما يكون لمزيّه فيه، ثمّ إنّ التّنبيه على الفضل إنّما يكون مع العطف، و وجهه أنّه مع الوصف، أو الإبدال يكون ذلك الخاصّ، هو المراد من العامّ، فليس فى ذكره بعد أفراد العامّ تنبيه على فضله، ألا ترى أنّ المجيء فى قولنا: جاءنى القوم العلماء، و قولنا: جاءنى القوم زيدون، ثابت بحسب المتفاهم العرفىّ للخاصّ دون غيره، فعليه ذكره بعده ممّا لا بدّ منه، إذ لو لم يذكر لأفاد الكلام العموم الّذى ليس بمقصود، و ما كان كذلك لا يحتاج إلى نكته، فلا يكون ذكر الخاصّ بعد العامّ لنكته بخلاف ذكره بعده على سبيل العطف، حيث تكون النّكته فيه، هى التّنبيه على مزيّه الخاصّ.

تفسير لقوله: «تنزيلا للتّغاير» .

أى الخاصّ، لمّا امتاز عن سائر الأفراد بالأوصاف الشّريفه جعل، كأنّه شيء مغاير للعامّ و مباين له.

لعلّ التّقييد بالشّريفه نظرا للمثال أو الغالب، و إلاّ فقد تكون الأوصاف خبيثه، نحو: لعن اللّه الكافرين، و أبا جهل.

أى و لذلك صحّ ذكره على سبيل العطف المقتضى للتّغاير.

و الشّاهد فى الآيه كونها مشتمله على الإطناب بذكر الخاصّ بعد العامّ بطريق العطف،

١- ١) سوره البقره:٢٣٨.

الوسطى من (۱) الصّـلوات، أو الفضل (۲) من قولهم للأفضل الأوسط، و هى صـلاه العصـر عند الأكثر (۳) . [و إمّـا بالتّكرير (۴) لنكته]ليكون (۵) إطنابا لا تطويلا، و تلك النّكته [كتأكيد الإنذار

ليكون ذلك إشاره إلى فضل الصّلاه الوسطى من الصّلوات.

إنّ اللّه خصّ الصّـلوات بالمحافظه عليها، لأنّها أعظم الطّاعات، فقال: حَافِظُوا عَلَى اَلصَّلَوٰاتِ أى داوموا على الصّـلوات المكتوبات فى مواقيتها بتمام أركانها، ثمّ خصّ الوسطى تفخيما لشأنها، و قد اختلفوا فى تعيّنها على أقوال:

القول الأوّل: إنّها صلاه الظهر، فإنّها وسط النّهار، و قيل: إنّما سمّاها وسطى لأنّ قبلها صلاتين، و بعدها صلاتين.

القول الثّانى: إنّها صلاه العصر، و روى عن ابن عمرو بن عبّاس، إنّ الصّلاه الوسطى هى صلاه العصر.

القول الثّالث: إنّها صلاه الفجر.

القول الرّابع: إنّها صلاه الجمعه، يوم الجمعه و الظّهر فى سائر الأيّام، و إليه ذهب أئمّه الزّيديّه.

القول الخامس: إنّها صلاه المغرب، فإنّها وسط صلاتين تقصران فى السّفر، و هما العصر و العشاء.

القول السّادس: إنّها صلاه العشاء، لأنّها وسط صلاتين، لا تقصران و هما المغرب و الصّبح.

و كيف كان فذكر المفرد بعد الجمع من قبيل ذكر الخاصّ بعد العامّ تنبيها على فضل الخاصّ.

كلمه من بمعنى بين، أى المتوسّطه بين الصّلوات، و هذا أحد الاحتمالين فى معنى الوسطى فى الآيه.

هو الاحتمال الثّانى فى معنى الوسطى، فالوسطى بمعنى الفضلى.

و ذلك لتوسّطها بين نهاريّتين و ليليّتين، أو بين نهاريّه و ليليّه.

[و إمّا بالتّكرير]

@

[و إمّا بالتّكرير]

هذا هو الأمر الثّالث من الأمور التّسعه.

علّه لمحذوف، أى إنّما قيّد المصنّف التّكرار بالنّكته ليكون إطنابا، فإنّه إن كان لغير

فی کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (۳) ثُمَّ کَلاّ ـ سَوْفَ تَعْلَمُونَ (۱)(۱)]فقوله:]کلّا [(۲) ردع عن الانهماک فی الـدّنیا، و تنبیه، سَوْفَ تَعْلَمُونَ إنذار و تخویف، أی سوف تعلمون الخطأ فیما أنتم علیه إذا عاینتم ما قدّامکم من هول المحشر، و فی تکریره (۳) تأکید للرّدع و الإنذار. [و فی ثمّ (۴) دلاله علی أنّ الإنذار الثّانی أبلغ]من الأوّل تنزیلا (۵) لبعد المرتبه منزله بعد الزّمان، و استعمالا للفظ، ثمّ فی مجرّد التّدرّج فی درج الارتقاء.

نکته کان تطویلا، و حیث إنّ التّکرار ظاهر فی التّطویل قیّد بها بخلاف الإیضاح بعد الإبهام، و ذکر الخاصّ بعد العامّ، فإنّ کلّا منهما لا یمکن أن یکون تطویلا للزوم اعتبار نکته من النّکات فیهما، و لهذا لم یقیّدهما بوجودهما.

و الشّاهد فی الآیه: کونها مشتمله علی التّأکید الحاصل بالتّکرار، و النّکته فیها هی تأکید الإنذار و الرّدع.

أی کلمه کَلّا هنا مفیده للرّدع و الزّجر عن الانهماک، أی التّوغّل و الدّخول فی تحصیل الدّنیا، و للتّنبیه علی الخطأ فی الاشتغال بها عن الآخره.

و بیان ذلک إنّ المخاطبین لمّا تکاثروا فی الأموال و ألهاهم ذلک عن عباده اللّه حتّی زاروا المقابر، أی ماتوا زجّرهم المولی الحقیقیّ عن الانهماک فی تحصیل الأموال، و نبّههم علی أنّ اشتغالهم بتحصیلها، و إعراضهم عن الآخره خطأ منهم بقوله: کَلّا و خّوفهم علی ارتکاب ذلک الخطأ بقوله: سَوْفَ تَعْلَمُونَ.

أی قوله: کَلّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ.

أی فی الإتیان بلفظ «ثمّ» ، و العطف به دلاله علی أنّ الإنذار الثّانی أبلغ من الأوّل و أشدّ، و یمکن أن یکون قول المصنّف «و فی ثمّ دلاله. . .» جوابا عمّا یقال: کیف یصحّ العطف فی الآیه مع أنّ العطف یستدعی کون المراد بالثّانی غیر الأوّل.

و حاصل الجواب: إنّ الجملتین المعطوفتین مغایرتان معنی من حیث الشّدّه و الضّعف، فإنّ مضمون الثّانی أبلغ و أقوی من مضمون الأوّل، و هذا المقدار یکفی فی صحّه العطف.

الظّاهر إنّ قوله: «تنزیلا ـ لبعد المرتبه. . .» علّه لقوله: «و فی ثمّ دلاله» أی إنّما کان فیها دلاله لأجل التّنزیل و الاستعمال المذکورین، لأنّها إذا نزّل بعد المرتبه منزله بعد الزّمان،

۱- ۱) سوره التّکاثر:۳ و ۴.

[و إمّـا بالإيغال]من أوغل فى البلاد، إذا أبعـد فيها (۱) ، و اختلف (۲) فى تفسـيره [فقيل هو ختم البيت بما يفيـد (۳) نكته و يتمّ المعنى (۴) بدونها، كزياده المبالغه (۵)

و استعملت كلمه «ثمّ» فيه دلّت على أنّ ما بعدها أعلى و أبلغ من المذكور قبلها.

و التّحقيق فى المقام: إنّ اصل «ثمّ» موضوعه لإفاده التّراخى و البعـد الزّمانىّ، و لكن قـد تسـتعار للتّراخى و البعد الرّتبى المعنوى، بمعنى أنّ المعطوف قـد يكون مرتبه أعلى ممّـا قبله فتسـتعمل فيه تنزيلاـ للتّفـاوت فى الرّتبه منزله التّفاوت فى الزّمان، يعنى يشـبّه المتكلّم البعد الرّتبىّ بالبعد الحسّـى الزّمانىّ بجامع مطلق البعد، ثمّ يترك أركان الشّبه سوى اللّفظ الموضوع للمشبّه به، و هو لفظ «ثمّ» و يسـتعمله فى المشـبّه على نحو الاستعاره التّصريحيّه، فيكون لفظ «ثمّ» مستعملا فى مجرّد التّدرّج فى درج الارتقاء، أى فى البعد الرّتبىّ المجرّد من ملاحظه الزّمان و التّراخى فيه، فمن ذلك يكون ناطقا، بأنّ المعطوف به أعلى رتبه من المعطوف عليه، و فى المقام البعد الرّتّبىّ بين مضـمونى الجملتين المعطوفتين، شـبّه بالبعد الحسّـى الزّمانى، ثمّ اسـتعمل لفظ «ثمّ» فى المشـبّه، فيشعر بأنّ مضمون الثّانى أعلى و أقوى من مضمون الأوّل.

[و إمّا بالإيغال، و اختلف فى تفسيره]

@

[و إمّا بالإيغال، و اختلف فى تفسيره]

أى فى البلاد، أى قطع كثيرها، و على هذا فتسـميه المعنى الاصطلاحىّ إيغالا، لأنّ المتكلّم قد تجاوز حدّ المعنى و بلغ زياده عنه، و يحتمـل أن يكون مـأخوذا من التّوغّـل فى الأرض إذا سـافر فيها، و على هـذا فتكون تسـميه المعنى الاصـطلاحىّ إيغالا، لكون المتكلّم أو الشّاعر توغّل فى الفكر حتّى اسـتخرج سـجعه أو قافيه تفيـد معنى زائدا على أصل معنى الكلام، و كيف كان فهذا هو الأمر الرّابع من التّسعه.

مبنىّ للمفعول، أى وقع الاختلاف فى تفسير الإيغال اصطلاحا.

أى سواء كان ذلك المفيد للنّكته جمله أو مفردا، و قوله ختم البيت صـريح فى أنّ مسمّاه هو المعنى المصدرىّ لا اللّفظ المختوم به.

أى يتمّ أصل المعنى بدونها.

أى كزياده المبالغه فى التّشبيه، و هى تحصل بتشبيه الشّـىء بما هو فى غايه الكمال فى وجه الشّبه الّذى أريد مدح المشبّه بتحقّقه فيه.

فی قولها]أی فی قول الخنساء فی مرثیه أخیها صخر: [و إنّ صخرا لتأتمّ]أی تقتدی [الهداه به کأنّه (۱) علم]أی جبل مرتفع [فی رأسه نار (۲)]فقولها: کأنّه علم واف بالمقصود، أعنی التّشبیه بما یهتدی به، إلاّ أنّ فی قولها: فی رأسه نار، زیاده مبالغه. [و تحقیق]أی و کتحقیق [التّشبیه (۳) فی قوله (۱): کأنّ عیون الوحش (۴) حول خبائنا]

أی کأنّ صخرا جبل مرتفع.

أی فی رأس ذلک العلم، أی الجبل نار، و الشّاهد فی البیت کونه مختوما بما یفید نکته و هی زیاده المبالغه فی التّشبیه، لأنّ قولها «کأنّه علم» واف بالمقصود، و هو تشبیه صخر بما هو معروف بالهدایه، أی العلم المرتفع، فإنّه اشهر ما یهتدی به، و لکن فی قولها: «فی رأسه نار «زیاده للمبالغه، و حاصله: إنّ تشبیهها صخرا بالجبل المرتفع الّذی هو أظهر المحسوسات فی الاهتداء به مبالغه فی ظهوره فی الاهتداء، ثمّ زادت فی المبالغه بوصفها العلم بکونه فی رأسه نار، فإنّ وصف العلم المهتدی به لوجود نار علی رأسه أبلغ فی ظهوره فی الاهتداء ممّا لیس کذلک، فتنجر المبالغه إلی المشبّه الممدوح بالاهتداء به، و ظهر ممّا قلناه إنّ الإضافه فی قول المصنّف: «کزیاده المبالغه» حقیقیّه.

المراد به بیان التّساوی بین الطّرفین فی وجه الشّبه، و ذلک بأن یذکر فی الکلام ما یدلّ علی أنّ المشبّه مساو للمشبّه به فی وجه الشّبه، و الفرق بینه و بین المبالغه فی التّشبیه، إنّ المبالغه فی التّشبیه کما تقدّم ترجع إلی الإتیان بشیء یفید أنّ المشبّه به غایه فی کمال وجه الشّبه الکائن فیه، فینجرّ ذلک الکمال إلی المشبّه الممدوح بوجه المشبّه، و أمّا تحقیق التّشبیه، فیرجع إلی زیاده ما یحقّق التّساوی بین المشبّه و المشبّه به حتّی کأنّهما شیء واحد لظهور الوجه فیهما بتمامه، من غیر إشعار بکون المشبّه به غایه فی وجه الشّبه.

الوحش: مطلق الحیوان الّذی لا یؤنس الإنسان، و المراد به هنا الظّبی أو بقر الوحش، «الخباء» بالخاء المعجمه و الموحّده ککتاب: الخیمه، و ما صنعه الشّارح من تفسیره بالخیام لا یصحّ، فإنّه مفرد جمعه أخبیه، «الأرحل» جمع الرّحل، و هو کفلس: ما یصحبه الإنسان فی السّفر من الأثاث و المتاع، «الجزع» بالجیم و الزّاء و العین کفلس: الخرز الیمانیّ الّذی فیه سواد و بیاض، و هو عقیق فیه دوائر البیاض و السّواد، کما فی بعض الشّروح، و الشّاهد فی البیت: کونه مشتملا علی الإیغال، أی کونه مختوما بما یفید نکته و هی تحقیق التّشبیه.

۱- ۱) أی قول امرئ القیس.

أی خیامنـا. [و أرحلنـا الجزع الّـذی لم یثقّب (۱)]الجزع بالفتح (۲) الخرز الیمـانیّ الّـذی فیه سواد و بیـاض، و شبّه به (۳) عیون الوحش، و أتی بقوله: لم یثقب، تحقیقا للتّشبیه، لأنّه إذا کان غیر مثقوب کان أشبه بالعیون.

قال الأصمعیّ (۴) : الظّبی و البقره إذا کانـا حیّین فعیونهما کلّها سود (۵) ، فإذا ماتا بدا بیاضها (۶) ، و إنّما شـبّهها بالجزع، و فیه سواد و بیاض بعـد ما موّتت (۷) ، و المراد کثره الصّـید، یعنی ممّـا (۸) أکلنا کثرت العیون عنـدنا، و کـذا فی شـرح دیوان امرئ القیس، فعلی هذا التّفسیر (۹) یختصّ الإیغال بالشّعر.

بضمّ الیاء و فتح الثّاء و تشدید القاف، و کسر الموحّده.

أی بفتح الجیم و سکون الزّاء، و أمّا الجزع بفتح الجیم و الزّاء، فهو ضدّ الصّبر.

أی شبّه امرئ القیس عیون الوحش بعد موتها بالجزع حال کونه غیر مثقوب، لأنّ الجزع إذا کان غیر مثقوب کان أشبه بالعیون.

و حاصـل الکلاـم فی البیت: إنّ تشبیه عیون الوحش بعـد موتهـا فی الجزع فی اللّون و الشّکل ظـاهر، لکنّ الجزع إذا کـان مثقبا یخالف العیون فی الشّـکل مخالفه ما، فلذا زاد قوله: «لم یثقّب» حتّی یتحقّق التّشابه فی الشّکل بتمامه، و بیّن المصنّف أنّ الطّرفین متساویان فی الشّـکل الّـذی هو وجه الشّـبه مساواه تامّه، فتکون هـذه الزّیاده لتحقیق التّشبیه، و بیان التّساوی فی وجه الشّـبه، و هو المطلوب.

المقصود من نقـل قول الأصـمعیّ هو الرّدّ علی مـا قیـل: من أنّ المراد به قـد طـالت مسـایرتهم فی المفـاوز حتّی ألفت الوحوض رحالهم و أخبیتهم، کما فی المطوّل.

سود جمع أسود.

أی ظهر بیاض عیونهما.

أی بعدما صارت میّتا.

متعلّق بما بعده، أعنی «کثرت» .

أی قول المصنّف فی تفسیر الإیغال بأنّه ختم البیت بما یفید نکته یتمّ المعنی بدونها فیکون الإیغال مختصّا بالشّعر نظرا إلی تقییده بالبیت.

[و قیل: لا یختصّ بالشّعر (١)]بل هو ختم الکلام (٢) بما یفید نکته یتمّ المعنی بدونها [و مثّل]لذلک (٣) فی غیر الشّعر [بقوله تعالی]: قٰالَ یٰا قَوْمِ اِتَّبِعُوا اَلْمُرْسَلِینَ (١)(۴) . اِتَّبِعُوا مَنْ لاٰ یَسْئَلُکُمْ أَجْراً وَ هُمْ مُهْتَدُونَ فقوله و هم مهتدون مّما یتمّ المعنی بدونه، لأنّ الرّسول مهتد لا محاله، إلاّ أنّ فیه زیاده حثّ علی الاتّباع و ترغیب فی الرّسل (۵) .

[و إمّا بالتّذییل (۶) ، و هو تعقیب الجمله بجمله أخری تشتمل علی معناها]أی

الباء داخله علی المقصور علیه، أی إنّ الإیغال لیس مقصورا علی الشّعر، بل یتعدّاها لغیره.

أی سواء کان شعرا أو نثرا.

أی للإیغال فی النّثر.

تمام الآیه:

وَ جٰاءَ مِنْ أَقْصَا اَلْمَدِینَهِ رَجُلٌ یَسْعیٰ قٰالَ یٰا قَوْمِ اِتَّبِعُوا اَلْمُرْسَلِینَ (٢٠) اِتَّبِعُوا مَنْ لاٰ یَسْئَلُکُمْ أَجْراً وَ هُمْ مُهْتَدُونَ،

و الشّاهد فی الآیه: کونها مشتمله علی الإیغال، و هو قوله: وَ هُمْ مُهْتَدُونَ حیث أوتی به لزیاده حثّ علی الاتّباع، کما بیّن الشّارح.

أی فی اتّباعهم.

[و إمّا بالتّذییل]

@

[و إمّا بالتّذییل]

اشاره

و هو الأمر الخامس من الأمور التّسعه، و التّذییل لغه: جعل الشّیء ذیلا للشّیء.

و فی الاصطلاح:

تعقیب الجمله بجمله أخری تشتمل علی معناها و المراد باشتمالها علی معناها إفادتها له بفحواها، و لیس المراد إفادتها لنفس معنی الأولی بالمطابقه، و إلاّ لأصبح التّذییل تکریرا و حینئذ فلا یکون علی هذا قوله تعالی: کَلاّٰ سَوْفَ تَعْلَمُونَ (٣) ثُمَّ کَلاّٰ سَوْفَ تَعْلَمُونَ (٢)تذییلا و ذلک لعدم الاختلاف بین نسبتیّ الجملتین.

۱- ۱) سوره یس:۲۰ و ۲۲.

۲- ۲) سوره التّکاثر:۳ و ۴.

معنى الجمله الأولى [للتّأكيـد (١)]، فهو أعمّ من الإيغـال (٢) ، مـن جهه أنّه يكـون فى ختم الكلاـم و غيره، و أخصّ من جهه أنّ الإيغال قد يكون بغير الجمله و لغير التّأكيد.

[و هو]أى التّذييل [ضربان: ضرب لم يخرج (٣) ، مخرج المثل]بأن (۴) لم يستقلّ بإفاده المراد،

أى لقصد التّوكيد بتلك الجمله الثّانيه عند اقتضاء المقام للتّوكيد و المراد به هنا التّوكيد بالمعنى اللّغوى أى التّقويّه.

أى عموما من وجه، و الحاصل إنّ النّسبه بين الإيغال و التّذييل، هى العموم و الخصوص فيجتمعان فيما يكون فى ختم الكلام لنكته التّأكيد بجمله، كما يأتى فى قوله تعالى: جَزَيْنٰاهُمْ بِمٰا كَفَرُوا وَ هَلْ نُجٰازِى إِلاَّ اَلْكَفُورَ (١)فهو إيغال من جهه أنّه ختم الكلام بما فيه من نكته يتمّ المعنى بدونها، و تذييل من جهه أنّه تعقيب جمله بأخرى تشتمل على معناها للتّأكيد، و ينفرد الإيغال فيما يكون بغير جمله لغير التّأكيد، كما تقدّم فى قوله: الجزع الّذى لم يثقّب، و ينفرد التّذييل فيما يكون فى غير ختم الكلام للتّأكيد بجمله، كقولك: مدحت زيدا، أثنيت عليه بما فيه فأحسن إلىّ، و مدحت عمرا، أثنيت عليه بما ليس فيه، فأساء إلىّ.

و قد أشار إلى مادّه الاجتماع بقوله «من جهه أنّه يكون فى ختم الكلام و غيره» أى بخلاف الإيغال فإنّه لا يكون إلاّ فى ختم الكلام، و إلى مادّه الافتراق من جانب التّذييل بقوله «و أخصّ من جهه أنّ الإيغال قد يكون بغير الجمله لغير التّأكيد» ، و الأنسب أن يقول: و أخصّ من جهه أنّه لا يكون إلاّ بالجمله و للتّأكيد، بخلاف الإيغال فإنّه قد يكون بغير جمله كالمفرد، و قد يكون لغير التّأكيد، و إنّما كان هذا أنسب، لأنّ الكلام فى التّذييل لا فى الإيغال.

[أقسام التّذييل]

@

[أقسام التّذييل]

أى لم يجر مجرى المثل، و هو كلام تامّ دالّ على حكم كلّى نقل عن أصل استعماله لكلّ ما يشبه المعنى الأوّل حال الاستعمال الأوّل.

و علم من هذا التّفسير أنّ المثل هو الّذى يستقلّ بنفسه فى إفاده المعنى من غير نظر إلى شىء آخر.

١- ١) سوره سبأ:١٧.

بل يتوقّف (۱) على ما قبله، [نحو: ذٰلِکَ جَزَيْنٰاهُمْ بِمٰا کَفَرُوا وَ هَلْ نُجٰازِی إِلاَّ اَلْکَفُورَ (۱)(۲) على وجه (۳)]، و هو أن يراد و هل نجازى ذلک الجزاء المخصوص (۴) ، إلاّ الکفور فيتعلّق (۵) بما قبله، و أمّا على الوجه الآخر (۶) ،

و إنّما کان المتوقّف على ما قبله ليس جاريا مجرى المثل، لأنّ المثل يوصف بالاستقلال کما عرفت.

و قبلها:

لَقَدْ کٰانَ لِسَبَإٍ فِی مَسْکَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتٰانِ عَنْ يَمِينٍ وَ شِمٰالٍ کُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّکُمْ وَ اُشْکُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَ رَبٌّ غَفُورٌ (۱۵) فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنٰا عَلَيْهِمْ سَيْلَ اَلْعَرِمِ وَ بَدَّلْنٰاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوٰاتَیْ أُکُلٍ خَمْطٍ وَ أَثْلٍ وَ شَیْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ (۱۶) ذٰلِکَ جَزَيْنٰاهُمْ بِمٰا کَفَرُوا وَ هَلْ نُجٰازِی إِلاَّ اَلْکَفُورَ الآيه،

و الشّاهد فى الآيه کونها مشتمله على الضّرب الأوّل من التّذييل، و هو الّذى لم يخرج مخرج المثل، و ذلک لأنّ الجمله الثّانيه مرتبطه بالأولى، إذ المراد بالجزاء فيها هو الجزاء المخصوص و هو إرسال سيل العرم.

و الحاصل إنّ قوله تعالى: جَزَيْنٰاهُمْ بِمٰا کَفَرُوا مضمونه أنّ آل سبأ جزاهم اللّه بکفرهم بأن أرسل عليهم سيل العرم، و بدّل جنّتيهم، و مضمون قوله: وَ هَلْ نُجٰازِی إِلاَّ اَلْکَفُورَ أنّ ذلک العقاب المخصوص المعيّن المذکور فيما قبل هذه الآيه لا يقع إلا على الکفور، فکونه من هذا الضّرب على هذا الوجه ظاهر، لأنّه على هذا الوجه ارتبط معنى وَ هَلْ نُجٰازِی إِلاَّ اَلْکَفُورَ بما قبله فيکون من الضّرب الأوّل.

متعلّق بمحذوف، أى إنّما يکون هذا المثال من هذا الضّرب على وجه.

أى و هو المذکور فيما قبل، و هو إرسال سيل العرم عليهم، و تبديل جنّيتهم.

أى فيرتبط قوله: وَ هَلْ نُجٰازِی إِلاّ اَلْکَفُورَ بما قبله، و هو قوله: فَأَرْسَلْنٰا عَلَيْهِمْ سَيْلَ اَلْعَرِمِ و حينئذ فلا يجرى مجرى المثل فى الاستقلال.

أى بأن يکون المراد من الجزاء معناه العام، أى مطلق العقاب و الثّواب حيث يقال لکلّ مکافأه و مقابله بفعل الإنسان، کما فى الحديث: النّاس مجزيّون بأعمالهم إن خيرا فخيرا، و إن شرّا فشرّ.

ص: ۲۷۶

۱- ۱) سوره سبأ:۱۷.

و هو أن يراد و هل نعاقب (١) ، إلاّ الكفور بناء على أنّ المجازاه هى المكافأه (٢) ، إن خيرا فخير و إن شرّا فشرّ فهو (٣) ، من الضّرب الثّانى (۴) ، [و ضرب أخرج مخرج المثل]بأن يقصد بالجمله الثّانيه حكم كلّى منفصل (۵) عمّا قبله، جار مجرى الأمثال فى الاستقلال و فشوّ (۶) الاستعمال، [نحو: وَ قُلْ جٰاءَ اَلْحَقُّ وَ زَهَقَ اَلْبٰاطِلُ إِنَّ اَلْبٰاطِلَ كٰانَ زَهُوقاً (١)(٧) .

و هل نعاقب بمطلق العقاب لا بعقاب مخصوص.

هذا بيان لأصل معنى المجازاه، و إلاّ فالمراد منها فى الآيه خصوص المكافأه بالعقوبه، و أنّ أصل معناها و إن كان عامّا.

أى الوجه الآخر من الضّرب الثّانى، أى القسم الثّانى من التّذييل لعدم توقّف المراد على ما قبله، و استقلاله بإفاده المراد، لأنّ المراد عندئذ بيان حكم كلّى، و هو عدم معاقبه غير الكفور، فيصحّ أن يكون مثلا.

أى الّذى أخرج مخرج المثل لعدم توقّف المراد حينئذ على ما قبله.

أى بأن تكون الجمله الثّانيه غير مقيّده بالجمله الأولى، أى لم يكن مضمونها مقيّدا بمضمونها كما فى الآيه المتقدّمه حيث يكون مضمون الثّانيه مقيّدا بمضمون الأولى بناء على إراده الجزاء الخاص.

أى شيوع الاستعمال و كثرته، و قيل إنّ المشترط فى جريانه مجرى الأمثال هو الاستقلال، و أمّا فشوّ الاستعمال فلا دليل على اشتراطه فيه، فالأولى للشّارح حذفه.

و الشّاهد فى الآيه أنّ الجمله الثّانيه فيها من الضّرب الثّانى من التّذييل حيث إنّ معناها لا يتوقّف على معنى الجمله الأولى مع كونها متضمّنه له، و هو زهوق الباطل و اضمحلاله و ذهابه، و قد فشا استعمالها، ثمّ المراد بالحقّ هو الإسلام، و الباطل هو الكفر، فمعنى الآيه: جٰاءَ اَلْحَقُّ، أى الإسلام، وَ زَهَقَ اَلْبٰاطِلُ أى زال الكفر.

فالحاصل إنّ الجمله الثّانيه لا يتوقّف معناها على الجمله الأولى مع تضمّنها معنى الأولى و هو زهوق الباطل و مفهوم النّسبتين مختلف لأن الثّانيه اسميّه مع زياده تأكيد فيها فصدق عليها ضابط الضّرب الثّانى.

١- ١) سوره الإسراء:٨١.

و هو أيضا]أى التّذييل ينقسم قسمه أخرى، و أتى بلفظه أيضا تنبيها (١) ، على أنّ هذا التّقسيم للتّذييل مطلقا لا للضّرب الثّانى منه (٢) ، [إمّا]أن يكون [لتأكيد منطوق (٣) ، كهذه الآيه (۴)]. فإنّ زهوق الباطل منطوق فى قوله: وَ زَهَقَ اَلْبٰاطِلُ (۵) . [و إمّا لتأكيد مفهوم (۶) ، كقوله (٧) : و لست]، على لفظ الخطاب

أى الإتيان بلفظ أيضا تنبيه على أنّ هذا التّقسيم للتّذييل مطلقا لا للقسم الثّانى منه فقطّ، و لو لا قوله: أيضا لتوهّم أنّ هذا التّقسيم للضّرب الثّانى كما توهّم الخلخالى حيث قال قوله: و هو أيضا، أى الضّرب الثّانى، و هذا الوهم نشأ له من كون الأمثله الّتى مثّل بها المصنّف من القسم الثّانى.

من الضّرب الثّانى، و إن كانت الأمثله من الضّرب الثّانى.

أى لتأكيد منطوق الجمله الأولى، و المراد بالمنطوق هنا المعنى الّذى نطق بمادّته، و المراد بالمفهوم هو المعنى الّذى لم ينطق بمادّته و ليس المراد بهما هنا ما اصطلح عليه الأصوليّون، و لذا قال البعض: المراد بتأكيد المنطوق هنا أن تشترك ألفاظ الجملتين فى مادّه واحده مع اختلاف النّسبه فيهما، بأن تكون إحداهما اسميّه، و الأخرى فعليّه كما فى هذه الآيه، و المراد بتأكيد المفهوم هنا أن لا تشترك أطراف الجملتين فى مادّه واحده مع اتحاد صوره الجملتين فى الاسميّه و الفعليّه، أوّلا، و ذلک بأن تفيد الجمله الأولى معنى، ثمّ يعبّر عنه بجمله أخرى مخالفه للأولى فى الألفاظ و المفهوم.

أى كالتّذييل فى هذه الآيه، و هى قوله تعالى: وَ قُلْ جٰاءَ اَلْحَقُّ وَ زَهَقَ اَلْبٰاطِلُ إِنَّ اَلْبٰاطِلَ كٰانَ زَهُوقاً فإنّ الموضوع فى الجملتين واحد، و هو الباطل، و المحمول فيهما من مادّه واحده، و هو الزّهوق.

أى فإنّ زهوق منطوق، أى معنى مطابق فى قوله: وَ زَهَقَ اَلْبٰاطِلُ، أو فقل نطق بمادّته فيه، حيث إنّ الموضوع فى الجملتين واحد، و هو الباطل و المحمول فيهما من مادّه واحده و هو الزّهوق.

أى مفهوم الجمله الأولى، أعنى المعنى الالتزامى للجمله الأولى.

أى كقول النّابغه الذّبيانى من قصيده طويله يخاطب به النّعمان بن المنذر لست بمستبق أخا لا تلمه على شعث، أى الرّجال المهذّب.

[بمستبق (۱) أخـا لا تلمه]حال من (۲) أخا لعمومه، أو من ضـمير المخاطب (۳) فى لست [على (۴) شعث]أى تفرّق و ذميم (۵) خصـال، فهـذا الكلام دلّ (۶) بمفهومه على نفى الكامـل من الرّجـال، و قـد أكّـده بقوله: [أى الرّجـال المهـذّب]اسـتفهام بمعنى الإنكار، أى ليس فى الرّجال منقّح الفعال (۷) ، مرضىّ الخصال.

الباء زائـده، و كذلك السّـين و التّاء، و كان فى الأصل لست مبق لك موده أخ، تلمه: مضارع من اللّم، بمعنى الجمع و الإصـلاح الشّـعث بمعنى التّفرق و المراد به هنا العيب، و المعنى لست بمبق أيها النّعمان محبّه مصاحب لا تضـمّه إليك مع عيبه، بل تبعـده عنك لعدم رضاك بعيوبه و صـفاته الذّميمه، و الشّاهد فى قوله: «أى الرّجال المهذّب» حيث أوتى به تأكيدا لما يستفاد من الأوّل التزاما، أى الكامل من الرّجال.

قوله: «لاـ تلمه» ، حال من «أخاه» لعمومه، أى أخا لوقوعه فى سـياق النّفى فيسوغ منه مجىء الحال إن كان نكره. و المعنى: لسـت بمبق مودّه أخ، حال كونه غير مضموم إليك مع عيبه.

فيكون المعنى: لست بمبق محبّه أخ، حال كونك غير ضام له إليك مع عيبه.

أى على بمعنى مع.

عطف تفسـير على قوله: «تفرّق» و إضافه ذميم إلى خصال من قبيل إضافه الصّفه إلى الموصوف، أى الخصال الذّميمه، و توضيح ذلك أنّ الشّـعث فى الأصل بمعنى انتشار الشّـعر، و تغيّره لقلّه تعهّده بالتّسـريح و الدّهن فتكثر أوساخه، ثمّ اسـتعمل فى لازمه، و هو الأوسـاخ الحسّـيّه بعلاـقه المجـاوره، ثمّ اسـتعير اللّفـظ المجـازى للألفـاظ المعنويّه، و هى الخصال الـذّميمه بجامع القبـح فهو استعاره منسبكه عن المجاز المرسل.

لأنّ معنى البيت، أنّك إذا لم تضم أخا إليك فى حال عيبه، لم يبق لك أخ فى الـدّنيا، و لا يعاشـرك أحـد من النّاس، لأنّه ليس فى الرّجال أحـد مهذّب، منقّح الفعال، مرضـىّ الخصال، و لا شكّ أنّ شـطر الأوّل يدلّ بحسب ما يفهم منه على نفى الكامل من الرّجال، فقوله بعد ذلك، أى الرّجال المهذّب تأكيدا لذلك المفهوم، لأنّه فى معنى قولك ليس فى الرّجال مهذّب.

الفعال بالفتح يستعمل فى الأفعال الحميده، و بالكسر فى الأفعال القبيحه.

ص :۲۷۹

[و إمّا بالتّكميل (١) و يسمّى الاحتراس أيضا (٢)]، لأنّ فيه (٣) ، التّوقّى و الاحتراز عن توهّم خلاف المقصود (۴) ، [و هو (۵) ، أن يؤتى فى كلام يوهم (۶) خلاف المقصود، بما (٧) ، يدفعه (٨)]، أى يـدفع إيهام خلاف المقصود، و ذلك الدّافع قد يكون فى وسط الكلام (٩) ، و قد يكون فى آخر (١٠) الكلام.

[و إمّا بالتّكميل]

@

[و إمّا بالتّكميل]

و هذا هو الأمر السّادس من الأمور التّسعه، و المراد من التّكميل هو تكميل معنى الكلام بدفع الإيهام عنه.

أى كما يسمّى تكميلا، أى يسمّى هذا النّوع من الإطناب زياده على تسميته بالتّكميل -الاحتراس، و وجه تسميته بالتّكميل، فلكونه مكملا للمعنى بدفع الإيهام عنه، و أمّا وجه تسميته بالاحتراس، لكونه حفظا للمعنى، و وقايه له من توهّم خلاف المقصود، فالاحتراس من الحرس، و هو الحفظ كما قال الشّارح.

أى فى هذا النّوع من الإطناب التّوقّى-التّحفّظ، و الاحتراز عن توهّم خلاف المقصود فقوله: «لأنّ» علّه لتسميه هذا النّوع من الإطناب بالاحتراس، و عطف الاحتراز على التّوقّى من قبيل عطف لازم على ملزوم.

إذ به يحصل تحفّظ الكلام عن نقصان الإيهام.

أى التّكميل.

قوله: «يوهم» صفه للكلام.

متعلّق بقوله أن يؤتى.

سواء كان ذلك القول مفردا أو جمله، و سواء كان للجمله محلّ من الإعراب أو لا، فالمراد بما الموصوله القول، أى بقول يدفعه.

فإن قلت: التّذييل أيضا لدفع التوهّم، لأنّه للتّأكيد، و التّأكيد لدفع التوهّم، فما الفرق بينهما؟

قلت: الفرق بينهما أنّ التّذييل مختصّ بالجمله، و بالآخر و لدفع التوهّم فى النّسبه، و التّكميل لا يختصّ بشىء منها.

أى الدّافع قد يكون فى وسط الكلام، أى بين الفعل و الفاعل.

أى الدّافع قد يكون فى آخر الكلام، و قد يكون أيضا فى أوّله، و على جميع التّقادير

فالأوّل (۱) ، [كقوله (۲) : فسقى ديارک غير مفسدها]نصب على الحال من فاعل سقى و هو [صوب (۳) ، الرّبيع (۴)]، أى نزول المطر و وقوعه فى الرّبيع، [وديمه (۵) ، تهمى](۶) أى تسيل، فلمّا كان نزول المطر قد يؤول إلى خراب الدّيار و فسادها (۷) ، أتى بقوله: غير مفسدها، دفعا لذلک، [و]الثّانى (۸) ،

إمّا أن يكون جمله أو مفردا، و حينئذ فبينه و بين الإيغال عموم و خصوص من وجه لاجتماعهما فيما يكون فى الختم، و آخر الكلام لدفع إيهام خلاف المقصود، و انفراد الإيغال فيما ليس فيه دفع إيهام خلاف المقصود، و انفراد التّكميل فيما يكون فى الوسط، كما فى قوله: فسقى ديارک غير مفسدها، و كذلک بينه و بين التّذييل عموم و خصوص من وجه إن صحّ أنّ التّوكيد الكائن بالتّذييل قد يدفع إيهام خلاف المقصود، و ذلک لانفراد التّكميل بما يكون بغير جمله، و انفراد التّذييل بما يكون لمجرّد التّأكيد الخالى عن دفع الإيهام، و أمّا إن كان التّوكيد الكائن بالتّذييل لا يجامع دفع الإيهام فهما متباينان، و بينه و بين التّكرير و الإيضاح تباين، كتباين الإيغال و التّذييل لهما.

و هو ما إذا كان الدّافع فى وسط الكلام، أى و هو مفرد.

أى قول طرفه بن العبد، من شعراء الجاهليّه، و هو من قصيده له فى مدح قتاده بن مسلمه الحنفى.

الصّوب بفتح الصّاد و سكون الواو و الموحّده هو المطر الرّبيع،

أحد الفصول الأربعه.

الدّيمه بكسر الدّال و سكون الياء و فتح الميم و الهاء، مطر ثلاثه أيام و ليالى بلا رعد و برق.

بفتح التّاء المضارعه و بسكون الهاء، و كسر الميم، أى تسيل.

و الشّاهد فى قوله: غير مفسدها، حيث أوتى به لدفع الإيهام، لأنّ نزول المطر قد يكون سببا لخراب الدّيار و فسادها، فدفع ذلک بقوله: غير مفسدها.

أى فساد الدّيار فربّما يقع فى الوهم أنّ ذلک دعاء بالخراب، فأتى بقوله: غير مفسدها، دفعا لذلک الوهم.

أى و هو ما كان الدّافع لإيهام خلاف المقصود واقعا فى آخر الكلام.

[نحو: أَذِلَّهٍ عَلَى اَلْمُؤْمِنِينَ (۱)(۱)]فإنّه لمّا كأن ممّا يوهم أن يكون ذلك لضعفهم دفعه بقوله: أَعِزَّهٍ عَلَى اَلْكٰافِرِينَ تنبيها (۲) ، على أنّ ذلک (۳) تواضع منهم للمؤمنين، و لهذا عدّى الذّلّ بعلى لتضمّنه (۴) معنى العطف، و يجوز أن يقصد بالتّعديّه بعلى الدّلاله على أنّهم مع شرفهم و علوّ طبقتهم، و فضلهم على المؤمنين خافضون (۵) لهم أجنحتهم.

تمام الآيه،

أَعِزَّهٍ عَلَى اَلْكٰافِرِينَ، و الشّاهد فى قوله: أَعِزَّهٍ عَلَى اَلْكٰافِرِينَ، حيث أوتى به لدفع إيهام خلاف المقصود، و توضيح ذلك أنّ أَذِلَّهٍ من التّذلّل و الخضوع، لا من الذّلّه و الهوان، و لما كان ممّا يوهم أن يكون ذلك الوصف لضعفهم، و الإيهام نظرا إلى ظاهر لفظ الذّلّ من غير مراعاه قرينه المدح، أو نظرا إلى أنّ شأن المتذلّل أن يكون ضعيفا أوتى بقوله: أَعِزَّهٍ عَلَى اَلْكٰافِرِينَ لدفع ذلك الوهم، أى القوم، أقوياء و أشدّاء على الكافرين، فتذلّلهم للمؤمنين ليس لضعفهم، و عدم قوّتهم بل تواضعا منهم للمؤمنين، و التّذلّل مع التّواضع إنّما يكون عن رفعه.

عّله لقوله: «دفعه» .

أي وصفهم بالذّلّه تواضع من القوم للمؤمنين، فلو اقتصر على وصفهم بالذّلّه لتوهّم أن ذلّتهم لضعفهم، فلمّا قال: أَعِزَّهٍ عَلَى اَلْكٰافِرِينَ دلّ على أن الذّلّه تواضع منهم.

أى لتضمّن الذّل معنى العطف، بمعنى العطوفه و الرّحمه، كأنّه قيل عاطفون و ارحمون عليهم على وجه التّذلّل و التّواضع، و إلاّ فهو يتعدّى باللاّم يقال: ذلّ له.

أى باسطون لهم جانبهم، و حاصل هذا الوجه: أنّه لا يراعى التّضمين فى الذّلّه بل تبقى الذّلّه على معناها، و إن فهم من القرائن أنّها عن رحمه، إلاّ أنّه على نحو تعدّد الدّالّ و المدلول، و إنّما ارتكب التّجوّز فى لفظ على باستعماله موضع اللاّم للإشاره إلى أنّ لهم رفعه و استعلاء على غيرهم من المؤمنين، و أنّ تذلّلهم تواضع منهم لا عجز.

و الفرق بين الوجهين:

أنّ محطّ التّصرف فى الأوّل هو الفعل، و فى الثّانى و بعباره أخرى هو وجود التّضمين فى الفعل، و انتفاؤه على الثّانى، و إنّما استعمل الحرف موضع حرف آخر.

۱- ۱) سوره المائده:۵۴.

[و إمّا بالتّتميم (۱) ، و هو أن يؤتى فى كلام (۲) لا يوهم (۳) خلاف المقصود بفضله (۴)]، مثل مفعول أو حال أو نحو ذلك (۵) ، ممّا ليس بجمله مستقلّه، و لا ركن كلام (۶) ، و من زعم أنّه (۷) أراد بالفضله ما يتمّ أصل المعنى بدونه فقد كذّبه كلام المصنّف فى الإيضاح (۸) ،

[و إمّا بالتّتميم]

@

[و إمّا بالتّتميم]

هذا هو الأمر السّابع من الأمور التّسعه، و تسميه هذا بالتّتميم، و ما قبله بالتّكميل مجرّد اصطلاح، إذ هما شيء واحد لغه.

أى مع كلام فى أثنائه أو فى آخره.

أى هذا القيد مخرج للتّكميل لأنّه يؤتى به فى كلام يوهم خلاف المقصود، و الفرق بين التّتميم و التّكميل بأن النّكته فى التّتميم غير دفع توهّم خلاف المقصود، لا بأنّه لا يكون فى كلام يوهم خلاف المقصود إذ لا مانع من اجتماع التّكميل و التّتميم.

أى ما ليس أحد ركنى الكلام، كالمفاعيل الخمسه، و المجرور، و الحال، و التّمييز سواء توقّف أصل المعنى المراد عليه أم لا، فالمراد بالفضله هنا الفضله بالمعنى الأعمّ لا بالمعنى الأخصّ، و هو ما لا يتوقّف المعنى المراد عليه.

أى كالمجرور و التّمييز.

أى بأن كان مفردا أو جمله غير مستقلّه كجمله الحال و الصّفه لتأويلهما بمفرد، و إنّما كان كلامه شاملا للمفرد، و للجمله الغير المستقلّه، لأن السّالبه تصدق عند نفى موضوعها و محمولها، كما فى علم المنطق.

أى من زعم أن المصنّف أراد بالفضله ما يتمّ أصل المعنى بدونه، حتّى تدخل الجمله الزّائده على أصل المراد.

حيث مثّل له فيه بقوله تعالى: لَنْ تَنالُوا اَلْبِرَّ حَتّى تُنْفِقُوا مِمّا تُحِبُّونَ (۱). و الشّاهد فى قوله: مِمّا تُحِبُّونَ حيث جعله المصنّف من التّتميم، مع أنّه ليس فضله بالاعتبار الّذى ذكره الزّاعم، لأنّ الإنفاق ممّا تحبون الّذى هو المقصود بالحصر لا يتمّ أصل المراد بدونه، إذ لا يصحّ أن يقال: حيث أريد هذا المعنى حتّى لا تنفقوا فقط دون ذكر ممّا تحبّون، فتعيّن أن مراده بالفضله بعض الفضلات المذكوره، سواء توقّف تمام المعنى عليه أو لا، و لا شك أنّ ممّا تحبّون بعضها، لأنّه مجرور.

ص :۲۸۳

۱- ۱) سوره آل عمران:۹۲.

و أنّه (۱) لا تخصیص لذلک بالتّتمیم [لنکته کالمبالغه نحو: وَ یُطْعِمُونَ اَلطَّعٰامَ عَلیٰ حُبِّهِ (۱)(۲) فی وجه]و هو أن یکون الضّمیر فی حبّه للطّعام، [أی]یطعمونه [مع حبّه]و الاحتیاج (۳) إلیه و إن جعل الضّمیر للّه تعالی، أی یطعمونه علی (۴) حبّ اللّه، فهو لتأدیه أصل المراد (۵) .

عطف علی کلام المصنّف، فالمعنی: أی کذّبه کلام المصنّف فی الإیضاح و کذّبه عدم تخصیص ذلک بالتّتمیم، بل یعمّ جمیع أقسام الإطناب، لأنّ الإطناب بجمیع أقسامه الزّائد فیه ما یتمّ المعنی بدونه، فلا خصوصیّه للتّتمیم بذلک، لأنّ جمیع أقسام الإطناب کذلک لا التّتمیم وحده.

و تمام الآیه:

وَ یُطْعِمُونَ اَلطَّعٰامَ عَلیٰ حُبِّهِ مِسْکِیناً وَ یَتِیماً وَ أَسِیراً.

و الشّاهد فی قوله:

عَلیٰ حُبِّهِ حیث أوتی به بعد الجمله، لزیاده المبالغه فی مدح المؤمنین، لأنّ إطعام الطّعام مع الاحتیاج إلیه أبلغ فی المدح من مجرّد إطعام الطّعام، لأنّه یدل علی النّهایه فی التّنزّه عن البخل المذموم شرعا.

و الحاصل إنّ المقصود من الآیه: مدح الإبرار بالسّخاء و الکرم، و هذا یکفی فیه مجرّد الإخبار عنهم بأنهم یطعمون الطّعام، و لا یتوقّف علی بیان کون الطّعام محبوبا عندهم لاحتیاجهم إلیه أکیدا، فقوله: عَلیٰ حُبِّهِ إطناب، نکتته إفاده المبالغه فی المدح.

أی مع الاحتیاج إلی ذلک الطّعام، فیکون عطف الاحتیاج إلیه علی حبّه من عطف العلّه علی المعلول، بمعنی أنّ ذلک الحب ناشئ عن احتیاجهم إلیه، و لا شکّ أنّ إطعام الطّعام مع الاحتیاج إلیه أبلغ فی المدح من مجرّد إطعام الطّعام.

أی جعلت کلمه «علی» للتّعلیل، أی یطعمون الطّعام لأجل حبّ اللّه لا لریاء و لا سمعه.

أی فقوله: عَلیٰ حُبِّهِ لتأدیه أصل المراد، و هو مدحهم بالسّخاء و الکرم، لأنّ الإنسان لا یمدح شرعا، إلاّ علی فعل لأجل اللّه، و إذا کان الجارّ و المجرور علی هذا الوجه لتأدیه أصل المراد کان مساواه لا إطنابا، فلا یکون تتمیما.

۱- ۱) سوره الدّهر:۸.

[و إمّا (۱) بالاـعتراض، و هو أن يؤتى فى أثناء الكلام أو بين كلامين متّصـلين معنى (۲) ، بجمله (۳) ، أو أكثر لاـ محلّ لها من الإـعراب لنكته سوى دفع الإيهام (۴)]، لـم يرد (۵) بالكلاـم مجموع المسـند إليه و المسـند فقـطّ، بل مع جميع ما يتعلّق بهما من الفضلات

[و إمّا بالاعتراض، و له صور مختلفه]

@

[و إمّا بالاعتراض، و له صور مختلفه]

اشاره

عطف على قوله:

إما بالإيضاح بعد الإبهام، و إمّا بكذا، و إمّا بكذا، و أمّا بالاعتراض، و هذا هو الأمر الثّامن من الأمور التّسعه.

بأن كان الثّانى بيانا للأوّل، أو تأكيدا له، أو بدلا منه، أو معطوفا عليه.

متعلّق بقوله:

«يؤتى» ، أى بأن يؤتى بجمله أو أكثر، و خرج بقوله: «لا محلّ لها من الإعراب» التّتميم، لوجود الإعراب فيه.

خرج بعـد التّكميـل، فالنّسبه بينـه و بيـن كـلّ مـن التّكميـل و التّتميـم هى التّبـاين، و النّسـبه بينـه و بين التّـذييل عمـوم من وجه، لتصادقهمـا فيمـا إذا كانت النّكته فيه التّأكيـد، و كان الكلام واقعا بين كلامين متّصـلين معنى. و مادّه الافتراق من جانب التّـذييل فيما لم يكن بين كلامين، أو فى أثناء الكلام، و مادّه الافتراق من جانب الاعتراض فيما لم تكن النّكته فيه التّأكيد.

و كذلك النّسبه بينه و بين الإيغال لتصادقهما فى جمله لا محلّ لها من الإعراب، و قد ذكرت فى آخر كلام متّصل به كلام آخر، و وجود الأوّل دون الثّانى فيما تـذكر فى وسط كلام، و العكس فى جمله تذكر آخر كلام لم يتصل به كلام آخر. و كذا النّسـبه بينه و بين الإيضـاح بعـد الإبهـام لتصادقهمـا فى كلام وقع فى أثناء كلام أو بين كلامين متّصـلين معنى لغرض الإيضاح. و وجود الثّانى دون الأـوّل فيمـا يـذكر آخر الكلاـم غير متّصـل به كلاـم آخر. و العكس فى جمله ذكرت أثناء كلام و ليس للإيضاح. و النّسـبه بينه و بين كـلّ واحـد من ذكر الخاصّ بعـد العامّ، و التّكرير هى التّباين لأنّ الخاصّ معطوف على العامّ، و الاعتراض ليس كذلك، و التّكرير تأكيد للأولى، و الاعتراض ليس كذلك.

أى ليس المراد بالكلاـم المـذكور فى التّعريف هو المسـند إليه و المسـند فقـطّ، و إلاّـ لم يشـمل المثـال الآـتى، بـل المراد به هو المسند إليه و المسند مع جميع ما يتعلّق بهما، أى المسند اليه و المسند.

و التّوابع (١) ، و المراد باتّصال الكلامين أن يكون الثّانى بيانا (٢) للأول، أو تأكيدا له أو بدلا [كالتّنزيه فى قوله تعالى: وَ يَجْعَلُونَ لِلّٰهِ اَلْبَنٰاتِ سُبْحٰانَهُ وَ لَهُمْ مٰا يَشْتَهُونَ (١)(٣)]، فقوله: -سبحانه -جمله، لأنّه مصدر بتقدير الفعل (۴) ، وقعت فى أثناء الكلام، لأنّ قوله: وَ لَهُمْ مٰا يَشْتَهُونَ عطف (۵) على قوله: لِلّٰهِ اَلْبَنٰاتِ، [و الدّعاء فى قوله (۶) :

أى التّوابع المفرده، و لو تأويلا، كما فى قوله تعالى: وَ يَجْعَلُونَ لِلّٰهِ اَلْبَنٰاتِ سُبْحٰانَهُ وَ لَهُمْ مٰا يَشْتَهُونَ (٢)فإنّ كلا منهما فى قوّه المفرد، و إنّما قيّدنا ما ذكر بالمفرد ليغاير ما يأتى فى بيان اتّصال الكلامين من قوله: «أن يكون الثّانى بيانا للأول أو تأكيدا أو بدلا» ، فإنّ المراد بذلك الجمله الّتى ليست فى قوّه المفرد، كما سيظهر من التّمثيل.

أى أنّ عطف البيان يكون فى الجمل.

و الشّاهد فى قوله سبحانه، حيث وقع اعتراضا بين كلامين متّصلين معنى لغرض التّنزيه، و هو منصوب على المصدريّه، كأنّه قال: أسبّح سبحانه، أى أنزّه اللّه من النّقائص تنزيها، و قيل: إنّه وقع اعتراضا بين المفعولين و عاطف عليهما، لأنّ قوله تعالى: وَ لَهُمْ مٰا يَشْتَهُونَ عطف على قوله تعالى: لِلّٰهِ اَلْبَنٰاتِ و يكون العطف من عطف المفردين على المفردين، و قد تقدّم أنّ أثناء الكلام يشمل ما بين المتعاطفين المفردين.

أى أسبّح سبحانه.

عطف المفردات، فإنّ قوله: وَ لَهُمْ عطف على قوله: لِلّٰهِ، و قوله: مٰا يَشْتَهُونَ عطف على قوله: اَلْبَنٰاتِ، و تقدّم أنّ أثناء الكلام يشمل ما بين المتعاطفين، ثمّ إنّ العامل فى المعطوف هو العامل فى المعطوف عليه، فالضّمير المجرور باللاّم معمول ل وَ يَجْعَلُونَ على أنّه مفعول، و فاعله الواو. و المعنى يجعلون للّه البنات و يجعلون لأنفسهم ما يشتهون من الذّكور، و النّكته فيه تنزيه اللّه و تقديسه عمّا ينسبون إليه من النّقائص.

أى فى قول عوف بن محلّم الثّيبانى، من شعراء الدّوله العباسيّه، يشكو كبره و ضعفه إلى عبد اللّه بن طاهر الّذى سلّم عليه، فلم يسمع، (بلغت) مجهول من التّبليغ، بمعنى الإيصال، «التّرجمان» معناه تفسير كلام فى لسان بلسان آخر، و المراد هنا إعاده الكلام ثانيا ليسمعه، و الشّاهد فى قوله: «و بلغتها» حيث وقع بين الكلام اعتراضا للدّعاء.

ص: ۲۸۶

۱- ۱) سوره النّحل:۵۷.

۲- ۲) سوره النّحل:۵۷.

أنّ الثمانين و بلغتها

قد أحوجت سمعى إلى ترجمان]

أى مفسّر (١) و مكرّر، فقوله: و بلغتها (٢) ، اعتراض فى أثناء الكلام لقصد الدّعاء (٣) ، و الواو فى مثله تسمّى واوا اعتراضيّه ليست بعاطفه و لا حاليّه (۴) ، [و التّنبيه (۵) ، فى قوله (۶) ، و اعلم فعلم المرء ينفعه]هذا (٧) اعتراض بين اعلم و مفعوله، و هو [أن سوف يأتى كلّ ما قدرا (٨)]أن هى المخفّفه من الثّقيله، و ضمير الشّأن محذوف (٩) ،

أى بصوت أجهر من الصّوت الأوّل فقوله «و مكرّر» عطف تفسير على «مفّسر» ، و هو المراد بالتّرجمان هنا، و إن كان فى الأصل هو من يفسّر لغه بلغه أخرى.

أى بلغت الثّمانين من عمرى.

أى لقصد الدّعاء للمخاطب بطول عمره.

اعلم أنّ الواو الاعتراضيّه قد تلتبس بالحاليّه فلا تتعيّن إحداهما عن الأخرى إلاّ بالقصد، فإن قصد كون الجمله قيدا للعامل فهى حاليّه، و إلاّ فهى اعتراضيّه.

أى تنبيه المخاطب على أمر يؤكّد الإقبال على ما أمر به.

أى فى قول الشّاعر، و هو أبو على الفارسى، و الشّاهد فى قوله: «فعلم المرء ينفعه» حيث إنّه جمله معترضه، أوتى بها تنبيها للمخاطب على أمر يؤكّد الإقبال، أى إقبال المخاطب على ما أمر به، و ذلك لأنّ هذا الاعتراض أفاد أنّ علم الإنسان بالشّىء ينفعه، و هذا ممّا يزيد المخاطب إقبالا على طلب العلم، و الفاء فى قوله: «فعلم المرء ينفعه» اعتراضيّه، و المستفاد من قول الشّارح: «هذا اعتراض» أنّ الاعتراض يكون مع الفاء، كما يكون مع الواو و بدونهما.

أى فعلم المرء ينفعه «اعتراض بين اعلم و مفعوله و هو أن سوف يأتى. . .» .

يقول الشّاعر: و اعلم فعلم الإنسان ينفعه أنّه سوف يأتى لزوما كلّما قدّر اللّه عليه لا يتأخّر عن وقته.

هذا على مذهب المشهور و الجمهور، و يجوز أن يكون المحذوف ضمير مخاطب، هو المأمور بالعلم، أى أنّك سوف يأتيك كلّ ما قدرا كما جوّزه سيبويه و جماعه فى قوله تعالى: أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (١٠۴) قَدْ صَدَّقْتَ اَلرُّؤْيَا (١).

١- ١) سوره الصّافات:١٠۴ و ١٠۵.

يعنى أنّ المقدور (١) آت البتّه، و إن وقع فيه تأخير ما، و فى هذا تسليه و تسهيل للأمر (٢) ، فالاعتراض (٣) يباين التّتميم، لأنّه (۴) إنّما يكون بفضله، و الفضله لا بدّ لها من إعراب، و يباين (۵) التّكميل، لأنّه إنّما يقع لدفع إيهام خلاف المقصود، و يباين (۶) الإيغال لأنّه لا يكون إلاّ فى آخر الكلام، لكنّه (٧) يشمل بعض صور التّذييل، و هو (٨) ما يكون بجمله لا محلّ لها من الإعراب وقعت بين جملتين متّصلتين معنى، لأنّه كما لم يشترط فى التّذييل

المراد بالمقدور ما قدّره اللّه، فيكون قوله:

«يعنى أنّ المقدور» تفسيرا لحاصل المعنى.

لأنّ الإنسان إذا علم أنّ ما قدره اللّه يأتيه طال الزّمان أو قصر، و إن لم يطلبه و ما لم يقدّره لا يأتيه، و إن طلبه تسلّى، و سهّل عليه الأمر، يعنى الصّبر و التّفويض، و ترك منازعه الأقدار.

هذا تفريع على ما ذكره فى تعريف الاعتراض، يعنى إذا علمت حقيقه الاعتراض فيما سبق من أنّه لا بدّ و أن يكون فى الأثناء، و أن يكون بجمله أو أكثر لا محلّ لها، و أن تكون النّكته فيه سوى دفع الإيهام، تفرّع على ذلك ما ذكره الشّارح.

أى لأنّ التّتميم إنّما يكون بفضله، و الفضله لا بدّ لها من إعراب، و الاعتراض ليس له محلّ من الإعراب.

أى الاعتراض يباين التّكميل، لأنّه إنّما يقع لدفع إيهام خلاف المقصود بخلاف الاعتراض، فإنّه ليس لدفع إيهام خلاف المقصود.

أى الاعتراض يباين الإيغال، لأنّ الإيغال لا يكون إلاّ فى آخر الكلام بخلاف الاعتراض، فإنّه إنّما يكون فى أثناء الكلام، أو بين كلامين متّصلين.

أى تعريف الاعتراض يشمل بعض صور التّذييل، أى يصدق عليه.

أى ذلك البعض ما يكون التّذييل بجمله لا محلّ لها من الإعراب، وقعت تلك الجمله بين جملتين متّصلتين معنى، و كان وقوعها بينهما للتّأكيد، فيصدق عليها الاعتراض.

ص :٢٨٨

أن یکون بین کلامین لم یشترط فیه أن لا یکون بین کلامین (۱) ، فتأمّل (۲) ، حتّی یظهر لک فساد ما قیل: إنّه (۳) ، یباین التّذییل بناء (۴) علی أنّه لم یشترط فیه أن یکون بین کلام أو بین کلامین متّصلین معنی.

أی بل تاره یکون التّذییل بین کلامین، و أخری لا یکون بینهما، و ذلک لأنّ الشّرط فی التّذییل کونه بجمله عقب أخری بقید کونها للتّأکید، کانت تلک الجمله لها محلّ من الإعراب أم لا، کانت بین کلامین متّصلین معنی أم لا، فیشمل الاعتراض بعض صور التّذییل، فقول الشّارح: «لأنّه کما لم یشترط. . .» علّه لکون الصّوره المذکوره من صور التّذییل، و شملها ضابط الاعتراض، و من هنا یعلم أنّ النّسبه بینهما هی عموم من وجه، لاجتماعهما فی هذه الصّوره، و انفراد التّذییل فیما لا یکون بین کلامین متّصلین، و انفراد الاعتراض بما لا یکون للتّأکید.

أی ما قلنا لک من شمول الاعتراض لبعض صور التّذییل المفید أنّ بینهما عموما و خصوصا من وجه.

أی الاعتراض یباین التّذییل.

إشاره إلی دلیل التّباین، و أمّا وجه فساد ما قیل فحاصله: أنّ عدم اشتراط الشّیء لیس اشتراطا لعدمه، فقولنا: التّذییل لا یشترط أن یکون بین کلام أو کلامین، لیس شرطا لکونه لیس بین کلام أو کلامین.

و بعباره واضحه أنّ بعض النّاس فهم أنّ التّذییل لما لم یشترط فیه أن یکون بین کلامین متّصلین، و لا فی أثناء کلام اختصّ بأنّه لا یکون بین کلامین متّصلین، فباین الاعتراض لاختصاصه بکونه بین کلامین متّصلین.

و وجه فساد هذا القول: أنّه لا یلزم من عدم اشتراط الشّیء عدم وجوده و إنّما تلزم المباینه بینهما، لو قیل: إنّه یشترط فی التّذییل أن لا یکون بین کلامین، و فرق ظاهر بین عدم اشتراط الشّیء و اشتراط عدم الشّیء، و ذلک لأنّ الأوّل یجامع وجوده و عدمه، فهو أعمّ من الثّانی.

و یمکن الجواب:

بأنّ هذا القائل نظر إلی تباینهما بحسب المفهوم بناء علی ما ذکر، و إن کان هذا لا یوجب التّباین بحسب الصّدق، و لعلّ قوله: «فتأمّل» ، إشاره إلی هذا.

[و ممّا جاء]أی و من الاعتراض الّذی وقع [بین کلامین]متّصلین [و هو (١) أکثر من جمله أیضا]، کما أنّ الواقع هو (٢) بینه أکثر من جمله. [قوله تعالی: فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اَللّٰهُ إِنَّ اَللّٰهَ يُحِبُّ اَلتَّوّٰابِينَ وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ (١)(٣)].

فهذا (۴) اعتراض أکثر من جمله، لأنّه کلام یشتمل علی جملتین (۵) ، وقع بین کلامین

أی و الحال أنّ الاعتراض نفسه الواقع بین الکلامین أکثر من جمله أیضا، أی کما أنّ الکلام الّذی وقع الاعتراض بینه و فی أثنائه أکثر من جمله، ففیه تمثیلان تمثیل ما جاء بین کلامین، و تمثیل ما هو أکثر من جمله.

أبرز الشّارح الضّمیر لکونه مسندا إلیه صفه جرت علی غیر من هی له، أی کما أنّ الکلام الّذی وقع الاعتراض بینه، و فی أثنائه أکثر من جمله، فهو راجع إلی الاعتراض نفسه لا إلی أل الموصوله فی الواقع، و الضّمیر المجرور فی بینه، راجع إلی الموصول أعنی أل فی الواقع، و هو واقع علی محلّ الاعتراض، أعنی طرفی الاعتراض.

و الشّاهد فی قوله تعالی: إِنَّ اَللّٰهَ يُحِبُّ اَلتَّوّٰابِينَ وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ حیث وقع اعتراضا بین ما قبلها و ما بعدها، و هو أکثر من جمله لأنّه جملتان، أی یحب التّوابین، و یحب المتطهّرین.

أی قوله تعالی: إِنَّ اَللّٰهَ يُحِبُّ اَلتَّوّٰابِينَ وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ اعتراض.

أحدهما:

يُحِبُّ اَلتَّوّٰابِينَ، و الأخری: وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ، بناء علی أنّ المراد بالجمله ما اشتمل علی المسند و المسند إلیه، و لو کانت الثّانیه فی محلّ المفرد، هذا إذا قدّر کما هو الظّاهر، أنّ الثّانیه معطوفه علی جمله يُحِبُّ اَلتَّوّٰابِينَ الّتی هی خبر (إن) ، و أمّا إذا بنینا علی أنّ المراد بالجمله ما یستقلّ بالإفاده، و هو الأقرب فإنّما یتبیّن کونه أکثر من جمله، إذا قدّر عطف وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ علی مجموع إِنَّ اَللّٰهَ يُحِبُّ اَلتَّوّٰابِينَ إمّا بتقدیر الضّمیر علی أنّه مبتدأ، و هو وَ يُحِبُّ اَلْمُتَطَهِّرِينَ أو بدون تقدیره لأنّها لیست فی محلّ المفرد حینئذ، و إن کانت مشتمله علی ضمیر عائد علی ما فی الجمله الأولی، و أمّا إذا قدّر علی هذا البناء عطفها علی يُحِبُّ اَلتَّوّٰابِينَ. فلا یخفی أن لیس هنا جملتان، و حینئذ فلیس الاعتراض هنا بأکثر من جمله، بل بواحده فقط.

١- ١) سوره البقره:٢٢٢.

أوّلهما قوله: فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اَللّهُ و ثانيهما قوله: نِسٰاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكَمْ و الكلامان متّصلان معنى [فإنّ قوله: نِسٰاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ بيان (٢) لقوله: فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اَللّهُ و هو مكان الحرث، فإنّ الغرض (٣) ، الأصلى من الإتيان طلب النّسل (۴) لا قضاء الشّهوه، و النّكته فى هذا الاعتراض التّرغيب فيما أمروا به (۵) ، و التّنفير عما نهوا عنه (۶) . [و قال قوم قد تكون النّكته فيه]أى فى الاعتراض [غير ما ذكر (٧)]،

أى موضع حرثكم، و فى كونهنّ موضع الحرث تبنيه على أنّ الغرض من إتيانهنّ طلب الغلّه منهنّ، و هو النّسل كما تطلب الغلّه من المحرث الحسّى، فالحكمه من إتيانهنّ طلب النّسل.

و توضيح ذلك:

أنّ المكان الّذى أمر اللّه بإتيانهنّ منه هو موضع الحرث.

هذا علّه لمعلول محذوف، أى إنّما كان قوله: نِسٰاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ بيانا لقوله فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اَللّهُ، لأنّ الغرض الأصلى من الإتيان طلب النّسل، لا قضاء الشّهوه، أى فلا تأتوهنّ إلاّ من حيث يتأتّى منه هذا الغرض، و قوله: نِسٰاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ أدلّ على هذا.

أى لأنّه أهمّ الأمور المترتّبه على إتيانهنّ لما فيه من بقاء النّوع الإنسانى المترتّب عليه كثره الخيور الدّنيويّه و الأخرويّه، و حيث كان الغرض و الحكمه من إتيانهنّ طلب النّسل، و النّسل لا يحصل إلا بالإتيان من القبل لا من الدّبر، فيكون ذلك الموضع هو المكان الّذى طلب إتيانهنّ منه شرعا، فتمّ ما ذكره المصنّف من دعوى البيان.

أى من جمله ما أمروا به هو الإتيان فى القبل.

أى من جمله ما نهوا عنه، هو الإتيان فى الدّبر، و وجه كون الاعتراض هنا مرغّبا و منفّرا عمّا ذكر أنّ الإخبار بمحبّه اللّه للتّائب عما نهى عنه إلى ما أمر به و الإخبار بمحبّه اللّه للمتطهّرين من إدراك أنّ التّلبس بالمنهى عنه بسبب التّوبه و الرّجوع للمأمور به ممّا يؤكّد الرّغبه فى الأوامر الّتى من جملتها الإتيان فى القبل و التّنفير عن النّواهى الّتى من جملتها الإتيان فى الدّبر.

الأوضح أن يقول:

قد تكون النّكته دفع الإيهام.

ص :٢٩١

ممّا سوى (١) دفع الإيهام، حتّى (٢) إنّه قد يكون لدفع إيهام خلاف المقصود. [ثمّ]القائلون بأن النّكته فيه قد تكون دفع الإيهام افترقوا فرقتين [جوّز بعضهم وقوعه]أى الاعتراض فى [آخر جمله (٣) لا تليها (۴) جمله متّصله بها]و ذلك بأن لا تلى الجمله جمله أخرى أصلا، فيكون هذا الاعتراض فى آخر الكلام، أو تليها (۵) جمله أخرى غير متّصله بها معنى، و هذا الاصطلاح (۶) مذكور فى مواضع من الكشّاف، فالاعتراض عند هؤلاء أن يؤتى فى أثناء الكلام (٧) ، أو فى آخره (٨) ، أو بين كلامين متّصلين (٩) ، أو غير متّصلين (١٠) بجمله (١١) ، أو أكثر لا محلّ لها من الإعراب (١٢) لنكته سواء كانت دفع الإيهام أو غيره (١٣) ، [فيشمل] أى الاعتراض بهذا التّفسير (١۴)

هذا بيان لما ذكر فكأنّه قال قد تكون النّكته فيه غير سوى دفع الإيهام، و غير ذلك السّوى هو دفع الإيهام، لأنّ نفى النّفى إثبات، فالنّكته على هذا القول تكون نفس دفع الإيهام، و تكون غيره.

حتّى التّفريعيّه بمعنى الفاء، و ضمير أنّه يعود إلى الاعتراض، فكأنّه قال: فيكون الاعتراض لدفع إيهام خلاف المقصود.

أى بعدها.

أى لا تلى الجمله الّتى اعترضت جمله بعدها.

أى الجمله الّتى اعترض عنها «جمله غير متّصل بها معنى» .

و المراد من الاصطلاح كون الاعتراض لدفع الإيهام، و جواز وقوعه فى آخر الكلام.

هذا محلّ الوفاق.

هذا محلّ الخلاف.

هذا أيضا محلّ الوفاق.

هذا محلّ الخلاف أيضا.

متعلّق بقوله «يؤتى» .

هذا لم يقع فيه خلاف فيكون اشتراط عدم المحلّيّه باقيا بحاله.

أى غير دفع الإيهام كالتّأكيد مثلا.

أى الصّادق على ما لا محلّ له من الإعراب من الجمله المؤكّده لما قبلها سواء كانت فى آخر الكلام أو فى أثنائه.

ص :٢٩٢

[التّذييل]مطلقا (١) ، لأنّه (٢) يجب أن يكون بجمله لا محلّ لها من الإعراب، و إن لم يذكره المصنّف (٣) ، [و بعض صور التّكميل]و هو (۴) ما يكون بجمله لا محلّ لها من الإعراب، فإنّ التّكميل قد يكون بجمله و قد يكون بغيرها (۵) ، و الجمله التّكميليّه قد تكون ذات إعراب (۶) ، و قد لا تكون (٧) ، لكنّها (٨) تباين التّتميم،

أى شمولا مطلقا، أى فكلّ تذييل اعتراض و لا عكس فيجتمعان فيما إذا كانت الجمله المعترضه مشتمله على معنى ما قبلها، و كانت النّكته التّأكيد، و ينفرد الاعتراض فيما إذا كانت النّكته غير التّأكيد، و يحتمل أن يكون المراد بقوله: «مطلقا» ، أى بجميع صوره لقول المصنّف بعد و بعض صور التّكميل، و لا فرق فى التّذييل بين أن يكون فى الآخر أم لا، لأنّ التّذييل قد يكون فى الوسط كما تقدّم قريبا من الشّارح.

أى التّذييل، أى كما أنّ الاعتراض يجب فيه ذلك، و هذا تعليل لشمول الاعتراض له على وجه الإطلاق.

أى لم يذكر المصنّف فى التّذييل أنّه يجب أن يكون بجمله لا محلّ لها من الإعراب.

أى البعض ما يكون التّكميل بجمله لا محلّ لها من الإعراب.

أى بغير الجمله بأن يكون بمفرد، و هذا القسم من التّكميل لا يكون اعتراضا.

أى و هذه لا تدخل فى الاعتراض لتقييد الاعتراض بما لا محلّ له من الإعراب.

و هذه تدخل فى الاعتراض و هى المشار لها بقول المصنّف «و بعض صور التّكميل» ، و على هذا فيكون بين التّكميل و الاعتراض على هذا القول العموم و الخصوص من وجه لاجتماعهما فى الصّوره المشموله للاعتراض، و هو ما يكون بجمله لا محلّ لها من الإعراب لدفع الإيهام، إذ لا يشترط فى الاعتراض على هذا القول أن تكون النّكته غير دفع الإيهام، و ينفرد الاعتراض بما يكون من الجمل لغير دفع الإيهام، و ينفرد التّكميل بغير الجمله، و بالجمله الّتى لها محلّ من الإعراب.

أى الاعتراض، و أنّث الضّمير نظرا إلى كونه جمله، أى لكن الجمله المعترضه تباين التّتميم، و كان الأولى أن يقول: لكنّه، بل لو قال: و هو مباين للتّتميم لكان أوضح.

و حاصل ما ذكره الشّارح فى توجيه المباينه أنّ التّتميم إنّما يكون بفضله، و الفضله لا بدّ لها من إعراب، و الاعتراض إنّما يكون بجمله لا محلّ لها من الإعراب، و التّباين بينهما أوضح من الشّمس.

ص :٢٩٣

لأنّ الفضله (١) لا بدّ لها من إعراب، و قيل (٢) : لأنّه لا يشترط فى التّتميم أن يكون جمله كما اشترط فى الاعتراض، و هو (٣) غلط، كما يقال: إنّ الإنسان يباين الحيوان، لأنّه لم يشترط فى الحيوان النّطق (۴) ، فافهم (۵) .

[و بعضهم (۶)]، أى جوّز بعض القائلين بأنّ نكته الاعتراض قد تكون دفع الإيهام [كونه] أى الاعتراض [غير جمله]فالاعتراض عندهم (٧) ، أن يؤتى فى أثناء الكلام أو بين كلامين متّصلين معنى بجمله أو غيرها

أى الفضله المشترطه فى التّتميم.

أى و قيل فى وجه التّباين بين الاعتراض و التّتميم غير ما سبق، و ضمير «لأنّه» للحال و الشّأن.

أى هذا القيل المعلّل بقوله: «لأنّه. . .» غلط نشأ من عدم الفرق بين عدم الاشتراط و اشتراط العدم، و الحاصل إنّ عدم اشتراط الجمله فى التّتميم بجامع كون التّتميم جمله، فلا يكون منافيا لاشتراط الجمله فى الاعتراض.

نعم، اشتراط عدم الجمله فى التّتميم مناف لاشتراطها فى الاعتراض، فعدم الاشتراط أعمّ من اشتراط العدم.

وجه الشّبه أن كلا منهما غلط، و (ما) فى قوله: «كما يقال» مصدريّه.

لعلّه إشاره إلى وجه الغلط، و هو أنّ عدم الاشتراط بشىء لا يقتضى اشتراط عدم ذلك الشّىء، للفرق بين الماهيه بشرط لا شىء، و بين الماهيه بلا شرط شىء، فإنّ الثّانى لا يستلزم الأوّل، و بالجمله إنّ هذا القول غلط، إذ عدم اشتراط الجمله فى التّتميم، و اشتراطها فى الاعتراض لا يوجب التّباين، بل يوجب كون الاعتراض أخصّ من التّتميم لكونه مقيّدا بالجمله دونه.

عطف على فاعل «جوّز» و هو فرقه، أى جوّز الفرقه الثّانيه من القائلين بأنّ النّكته فى الاعتراض قد يكون دفع الإيهام أن يكون الاعتراض غير جمله.

أى عند الفرقه الثّانيه.

لنکته ما (۱) ، [فیشمل]الاعتراض بهذا التّفسیر [بعض صور التّتمیم (۲) ، و]بعض صور [التّکمیل]و هو (۳) ، ما یکون واقعا فی أثناء الکلام أو بین الکلامین المتّصلین. [و إمّا بغیر ذلک]عطف (۴) ، علی قوله: إمّا بالإیضاح بعد الإیهام، و إمّا بکذا و کذا. [کقوله تعالی: اَلَّذِینَ یَحْمِلُونَ اَلْعَرْشَ وَ مَنْ حَوْلَهُ یُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ یُؤْمِنُونَ بِهِ (1)

أی فهم خالفوا الجمهور فی أمرین: الأوّل عدم اشتراطهم فی الاعتراض کونه جمله لا محلّ لها من الإعراب، و الثّانی: التزامهم بتعمیم النّکته کما أشار إلیه بقوله «لنکته ما» ، أی سواء کانت دفع الإیهام أو غیرها، و خالفوا الفرقه الأولی بعدم التزامهم بصحّه وقوع الاعتراض آخر جمله لا تلیها جمله متّصله بها.

و هو ما کان الاعتراض بغیر جمله فی أثناء الکلام، فالنّسبه بینهما عموم من وجه، لاجتماعهما فی هذه الصّوره، و انفراد التّتمیم عنه بما یکن آخر الکلام، و انفراد الاعتراض عنه بما یکون غیر فضله، و قد علمت أنّ الاعتراض علی القولین السّابقین کان مباینا للتّتمیم.

أی و البعض «ما یکون واقعا فی أثناء الکلام. . .» .

لا یقال: إنّه یشمل بعض صور التّذییل أیضا، و کان علی المصنّف أن ینبّه علیه، و ذلک البعض ما یقع فی أثناء کلامین متّصلین معنی للتّأکید.

لأنّنا نقول: شموله متحقّق علی التّفسیر الأوّل أیضا، فلا خصوصیّه له بهذا التّفسیر، و الغرض هنا ذکر ما یخصّ التّفسیر الثّانی، فلذا لم یعترض له.

هذا تمام الکلام فی ثمانیه أمور ذکرها المصنّف صریحا، و بقی الکلام فی الأمر التّاسع الّذی ذکره إجمالا، فالأمور الّتی یتحقّق بها الإطناب تسعه.

أی عطف علی الأمر الأوّل، و هو الإیضاح بعد الإیهام، لا علی الأمر الأخیر، و هو قوله: «إمّا بالاعتراض» ، فإنّ الأولی فیما إذا توالت أمور متعاطفه أن یعطف الجمیع علی الأوّل، إلاّ أن تکون مترتّبه، فیعطف کلّ لاحق علی سابقه حفظا للتّرتیب، و فی المقام بما أنّه لا ترتّب بین وجوه الإطناب فیجمعها بالعطف علی الإیضاح بعد الإیهام.

و الشّاهد فی قوله وَ یُؤْمِنُونَ حیث أوتی به من دون توقّف المعنی المراد علیه لغرض إظهار شرف الإیمان فیکون إطنابا.

۱- ۱) سوره غافر:۷.

فإنّه (۱) لو اختصر (۲)]، أى ترك الإطناب، فإنّ (۳) الاختصار قد يطلق على ما يعمّ الإيجاز و المساواه كما مرّ (۴) ، [لم يذكر: وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ لأنّ إيمانهم لا ينكره]أى لا يجهله (۵) [من يثبتهم]فلا حاجه إلى الإخبار به لكونه معلوما [و حسن ذكره]أى ذكر قوله: وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ [إظهار شرف الإيمان ترغيبا فيه (۶)]، و كون هذا الإطناب بغير ما ذكر من الوجوه السّابقه ظاهر (۷) بالتّأمل فيها (۸) .

الضّمير للشّأن.

أى ارتكب الاختصار.

علّه لتفسير الاختصار بترك الإطناب، أى الاختصار و إن كان أعمّ من الإيجاز و المساواه إلاّ أنّ المراد هنا هو الثّانى، أعنى المساواه، لأنّه لو لم يذكر وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ لكان مساواه.

أى مرّ فى باب نعم.

أى لا ينكر و لا يجهل إيمان حاملى العرش، و من حوله من يعتقد بوجودهم، فإذا يكون ذكر وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ إطنابا، حيث كان ذكره لأجل إظهار شرف الإيمان المدلول لجمله وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ، لأنّها سيقت مساق المدح، فأتى بها لأجل إظهار مدلولها.

أى حيث مدح الملائكه الحاملون للعرش، و من حوله بالإيمان ترغيبا فى الإيمان، فيكون قوله: «ترغيبا» مفعولا له لإظهار شرف الإيمان.

خبر لقوله: «كون هذا الإطناب. . .» .

أى فى الآيه، أو فى الوجوه السّابقه، و حاصل الكلام فى المقام أنّه لم يوجد فى الآيه ما اعتبر فى كلّ من الأمور السّابقه، أمّا كونها ليس من الإيضاح، و لا من التّكرار فواضح، لأنّ قوله: وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ليس لفظه تكرارا، و لا إيضاحا لإيهام قبله، و أمّا كونها ليست من الإيغال، فلأنّ قوله: وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ليس ختما للشّعر، و لا للكلام، كما هو فى الإيغال، إذ قوله: وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا عطف على ما قبله، فليس ختما، و أمّا كونها ليست من التّذييل، فلعدم اشتمال جملته، و هى وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ على ما قبلها، بل معناها لازم لما قبلها. و أمّا كونها ليست من التّكميل، و أمّا كونها ليست من التّتميم، فلأنّ قوله: وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ليس فضله، و هو ظاهر، و أمّا كونها ليست من الاعتراض فهو مشكلّ، إذا بنينا على ما تقرّر من أنّ من جمله الاتّصال بين الكلامين أن يكون الثّانى معطوفا على الأوّل، و لا شكّ أنّ جمله:

[و اعلـم أنّه (١) قـد يوصف الكلاـم بالإيجـاز و الإطنـاب باعتبـار كثره حروفه و قلّتها بالنّسـبه إلى كلام آخر مساو له]أى لـذلك الكلاـم [فى أصل المعنى]فيقال للأكثر حروفا إنّه مطنب، و للأقلّ إنّه موجز [كقوله (٢) : يصدّ (٣)]أى يعرض (۴) [عن الدّنيا إذا عنّ]أى ظهر (۵) ، [سؤدد]أى سياده [و لو برزت (۶) ، فى زىّ عذراء ناهد]الزّىّ الهيئه، و العذراء البكر،

وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا معطوفه على جمله: يُسَبِّحُونَ فيكون ما بينهما اعتراضا.

و الجواب من ذلـك الإشـكال إنّمـا هو يجعـل واو فى قوله: وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ للعطف لاـ للاـعتراض، فتخرج الآيه عن كونها من قبيل الاعتراض.

[قد يوصف الكلام بالإيجاز و الإطناب باعتبار كثره حروفه و قلّتها]

@

[قد يوصف الكلام بالإيجاز و الإطناب باعتبار كثره حروفه و قلّتها]

الضّمير للشّأن، و حاصل الكلام فى المقام أنّه قد تقدّم أنّ وصف الكلام بالإيجاز يكون باعتبار أنّه أدّى به المعنى حال كونه أقلّ من عباره المتعارف، مع كونه وافيا بالمراد، و أنّ وصفه بالإطناب يكون باعتبار أنّ المعنى أدّى به مع زياده عن المتعارف، لفائده أشـار هنـا إلى أنّ الكلام قـد يوصف بهما فى اصـطلاح القوم باعتبار قلّه الحروف و كثرتها بالنّسـبه إلى كلام آخر مساو لـذلك الكلاـم فى أصل المعنى، فالأكثر حروفا منهما إطناب باعتبار ما هو دونه، و الأقلّ منهما حروفا إيجاز باعتبار أنّ هناك ما هو أكثر منه، و الباء فى قوله: «باعتبار. . .» للسّببيّه، و الباء فى قوله «بالإيجاز» للتّعديّه.

أى كقول أبى تمّام من قصيدته الّتى رثى بها الحسين محمد بن الهيثم.

بفتح أوّله و كسر ثانيه، لأنّه هو الّذى بمعنى يعرض، و هو لازم، و أمّا بضمّ الصّاد، فهو بمعنى يمنع الغير، فهو متعدّى.

بضمّ الياء من أعرض، أى يعرض هذا الممدوح عن الدّنيا الّتى فيها الرّاحه و النّعمه بالغنى.

أى إذا ظهر له سياده و رفعه.

أى لو ظهرت الـدّنيا فى زىّ عـذراء ناهـد، الزّى بكسـر الزّاى المعجمه، و الياء المشدّده، الهيئه العذراء البكر، و النّاهد: هى المرأه الّتى نهد ثدييها أى ارتفع.

و الشّاهـد فى المصـراع الأوّل، أعنى «يصـد عن الـدّنيا إذا عنّ» حيث إنّه أقلّ حروفا من قوله: «و لست بنظّار إلى جانب الغنى» مع كونهما متّحدين فى أصل المعنى المقصود.

و النّهود ارتفـاع الثّـدی [و قوله (۱) : و لست]بـالضّمّ علی أنّه فعـل المتکلّم بـدلیل مـا قبله، و هـو قـوله: و إنی (۲) لصـبّار علی ما ینوبنی و حسبک أنّ اللّه أثنی علی الصّبر.

[بنظّار (۳) إلی جانب الغنی

إذا کانت العلیا (۴) فی جانب الفقر]

یصفه (۵) بالمیـل إلی المعـالی یعنی أنّ السّـیاده مع التّعب أحبّ إلیه من الرّاحه مع الخمول (۶) ، فهـذا البیت (۷) إطناب بالنّسبه إلی المصراع السّابق [و یقرب منه]أی من هذا القبیل [قوله تعالی: لاٰ یُسْئَلُ عَمّٰا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْئَلُونَ (۱)(۸) .

أی قول الشّـاعر الآـخر، و هو المعـذل بین غیلان أحـد الشّـعراء المشـهورین، أی و لست بنظّار إلی جانب الغنی، النّظار مبالغه فی ناظر، أی کثیر النّظر، و الأنسب هنا أن یکون بمعنی ناظر، لأنّه ألیق بالمدح.

و الشّاهد فی قوله: «أنّی» حیث تکون الیاء یاء المتکلّم.

أی لسـت بنظّـار إلی جـانب الغنی، أی أنّ نظره إلی جـانب الغنی، أی إلی جهتـه، و المراد بـالغنی و المـال و لاـزمه من الرّاحه و النّعمه، و عدم النّظر إلی جهه الغنی أبلغ فی التّباعد من مجرّد الإخبار بالتّرک.

أی العزّ و الرّفعه فی جانب الفقر، و المراد بالفقر عدم المال و لازمه من التّعب.

و معنی البیت: أنّی لا ألتفت إلی المال و الرّاحه و النّعمه مع الخمول إذا رأیت العزّ و الرّفعه فی التّعب و المشقّه.

أی یصف الشّاعر نفسه بالمیل إلی المعالی.

أی عدم السّیاده، فأراد الشّاعر من الغنی سببه، أی الرّاحه، و من الفقر مسبّبه، أی التّعب.

أی قوله: «لست بنظار. . .» إطناب بالنّسبه إلی المصراع السّابق، أی یصدّ عن الدّنیا إذا عنّ» .

الشّاهـد فی الآـیه: حیث إنّهـا أقـلّ حروفـا من الـبیت الآـتی مع کونهمـا متّحـدین معنی فی الجمله، أی الـبیت قریب من الآـیه فی المعنی.

۱- ۱) سوره الأنبیاء:۲۳.

و قول الحماسی:]

[و ننکر إن شئنا علی النّاس قولهم

و لا ینکرون القول حین نقول (۱)]

یصف ریاستهم و نفاذ حکمهم، أی نحن نغیّر ما نرید (۲) من قول غیرنا و أحد لا یجسر علی الاعتراض علینا، فالآیه إیجاز بالنّسبه إلی البیت، و إنّما قال: یقرب (۳) ، لأنّ ما (۴) فی الآیه یشمل کلّ فعل، و البیت مختصّ بالقول، فالکلامان لا یتساویان فی أصل المعنی، بل (۵) کلام اللّه سبحانه و تعالی أجلّ و أعلی، و کیف لا و اللّه أعلم (۶) . تمّ الفنّ الأوّل بعون اللّه و توفیقه، و إیّاه أسأل فی إتمام الفنّین الآخرین هدایه طریقه.

«ننکر» متکلّم مع الغیر من الإنکار، بمعنی عدم القبول، «شئنا» متکلّم مع الغیر من المشیّه، و المعنی: نحن ننکر إن أردنا علی النّاس قولهم، و لا یقدرون أن ینکروا أقوالنا أصلا، یصف الشّاعر رئاستهم، و نفاذ حکمهم، و رجوع النّاس فی المهمّات إلی رأیهم.

و الشّاهد فی هذا البیت: کونه أکثر حروفا من الآیه مع کونه قریبا منها فی المعنی.

أی نحن نتجاسر علی غیرنا، و نردّ قوله، بحیث لا ینفذ و لو لم یظهر موجب لتغییرنا، و ذلک لتمام رئاستنا و حکمنا علیهم.

أی و لو لم یقل: و منه قوله تعالی، و قوله: «لأنّ» علّه لمحذوف، أی لعدم تساوی الآیه و البیت فی تمام أصل المعنی.

أی لأنّ ما فی الآیه لا یُسْئَلُ عَمّا مصدریّه، أی لا یسأل عن فعله، و المراد بالفعل ما یشمل القول بدلیل قوله بعد ذلک، و البیت مختصّ بالقول، فاندفع ما یقال: إذا کان البیت قاصرا علی القول، و الآیه قاصره علی الفعل فلا قرب بینهما.

إضراب علی ما یتوهّم من قربهما فی المعنی من اتّفاقهما فی العلو و البلاغه، و إنّما کان کلام اللّه المذکور أبلغ، لأنّ الموجود فی الآیه نفی السّؤال، و فی البیت نفی الإنکار، و نفی السّؤال أبلغ لأنّه إذا کان لا ینکر، و لو بلفظ السّؤال، فکیف ینکر جهارا، بخلاف الإنکار، فقد یکون هو المتروک دون الإنکار.

أی کیف لا یکون کلام اللّه أجلّ و أعلی من غیره، و الحال أنّ اللّه أعلم بکلّ شیء، و من شان العالم الحکیم أن یأتی بالشّیء علی أبلغ وجه.

تمّ الفنّ الأوّل بعون اللّه و توفیقه، و إیّاه أسأل فی إتمام الفنّین الآخرین هدایه طریقه.

ص :۲۹۹

[الفن (۱) الثّانی: علم البیان]

قدّمه (۲) علی البـدیع للاحتیاج إلیه فی نفس البلاغه، و تعلّق البـدیع بالتّوابع (۳) ، [و هو (۴) علم]، أی ملکه (۵) یقتدر بها علی إدراکات جزئیّه، أو أصول (۶) و قواعد معلومه،

[الفنّ الثّانی: علم البیان]

@

[الفنّ الثّانی: علم البیان]

اشاره

الفنّ عبـاره عن الألفـاظ، کمـا هو مقتضـی ظـاهر قول المصـنّف أوّل الکتـاب، فـإن جعل علم البیان عباره عن المسائل، فالتّقـدیر مـدلول الفنّ الثّـانی علم البیـان، أو الفن الثّـانی دالّ علم البیـان، و إن جعـل علم البیان عباره عن الملکه، فالتّقـدیر الفنّ الثّانی فی تحصیل علم البیان.

أی قدّم المصنّف البیان علی البدیع للاحتیاج إلی البیان فی تحصیل بلاغه الکلام، و ذلک لأنّ الفصاحه مأخوذه فی مفهوم بلاغه الکلـام، و الا ـحتراز عن التّعقیـد المعنوی مأخوذ فی مفهوم الفصاحه، و حیث إنّ المأخوذ فیما هو مأخوذ فی مفهوم شـیء مأخوذ فی مفهوم هذا الشّیء، یکون الاحتراز عن التّعقید المعنوی مأخوذا من مفهوم بلاغه الکلام، و لازم ذلک توقّف علم البلاغه علی علم البیان، لأنّ الاحتراز عن التّعقید المعنوی لا یحصل إلاّ به.

أی توابع البلاغه لما سیجیء من أنّه علم یعرف به وجوه تحسین الکلام بعد رعایه المطابقه، و وضوح الدّلاله فلا تعلّق له بالبلاغه، و إنّما یفید حسنا عرضیا للکلام البلیغ، و هذا هو المشهور، و منهم من جعله من تتمّه المعانی، و منهم من جعله من تتمّه البیان.

[تعریف البیان]

@

[تعریف البیان]

أی علم البیان، لا یخفی أنّ المراد عن علم البیان فی قوله: الفن الثّانی علم البیان، هو القواعـد، فإذا أریـد بقوله: علم، فی قوله: «و هو علم. . .» ، الملکه أو إدراک القواعد لا بدّ من القول بالاستخدام فی ضمیر هو.

أی کیفیّه راسخه فی النّفس حاصله من کثره ممارسه قواعد الفنّ.

عطف علی «ملکه» ، فـالمعنی أنّ المراد بـالعلم هنـا إمّا الملکه، أو الأصول بمعنی القواعـد المعلومه، لأنّ بها یعرف إیراد المعانی بطرق مختلفه فی الوضوح و الخفاء، و إنّما قیّـد القواعد بالمعلومه، لأنّه لا یطلق علیها علم بدون کونها معلومه من الدّلائل، و إنّما

كان المراد بالعلم هنا أحد الأمرين المذكورين، لأنّ العلم مقول بالاشتراك على هذين المعنيين، فيجوز إراده كلّ منهما.

ص :٣٠٠

[يعرف به إيراد المعنى الواحد (۱)]، أى المدلول عليه (۲) بكلام مطابق لمقتضى الحال [بطرق]و تراكيب (۳) [مختلفه فى وضوح الدّلاله عليه (۴)]

أى كلّ معنى واحد يدخل تحت قصد المتكلّم، فاللّام للاستغراق، و احترز بالواحد عن علم المعانى، لأنّ علم المعانى علم يعرف به إيراد المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال، و علم البيان علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بكلام مطابق لمقتضى الحال بطرق مختلفه، فعلم المعانى بمنزله المفرد، و علم البيان بمنزله المركّب لأنّ رعايه المطابقه لمقتضى الحال معتبره فى علم البيان، كما تعتبر فى المعانى، و لكن فى البيان مع زياده شىء، و هو إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفه، فبقوله: «إيراد المعنى الواحد» حصل الاحتراز عن علم المعانى.

و هذا التّفسير إشاره إلى أنّ اعتبار علم البيان إنّما هو بعد اعتبار علم المعانى، فتعتبر فيه لمطابقه لمقتضى الحال، كما تعتبر فى علم المعانى، فيكون هذا من ذاك بمنزله المفرد من المركّب.

عطف تفسير على قوله «طرق» .

أى سواء كانت تلك الطّرق من قبيل الكنايه أو المجاز أو التّشبيه، و مثال إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفه من الكنايه أن يقال فى وصف زيد مثلا بالجود: زيد مهزول الفصيل، و زيد جبان الكلب، و زيد كثير الرّماد، فكلّ واحد من هذه التّراكيب يفيد وصفه بالجود بطريق الكنايه، لأنّ هزال الفصيل إنّما يكون بإعطاء لبنه للضّيوف، و جبن الكلب لألفه بالإنسان الأجنبى بكثره الواردين من الضّيوف، فلا يعادى أحدا و لا يتجاسر عليه، و هو معنى جبنه، و كثره الرّماد من كثره الإحراق للطّبخ، و كثره الطّبخ من كثره الضّيوف، و هى مختلفه وضوحا، و كثره الرّماد أوضحها، فيخاطب به عند المناسبه كأن يكون المخاطب لا يفهم بغير ذلك.

و مثال إيراده بطرق مختلفه من باب المجاز و الاستعاره أن يقال فى وصفه مثلا- بالجود: رأيت بحرا فى الدّار، فى الاستعاره التّحقيقيّه، و طمّ زيد بالإنعام جميع الأنام، فى الاستعاره بالكنايه، لأنّ الطّموم و هو الغمر بالماء وصف البحر، فدلّ على أنّ المتكلّم أضمر تشبيهه بالبحر فى النّفس، و هو معنى الاستعاره بالكنايه على ما يأتى بيانه، و لجّه زيد تتلاطم بالأمواج، لأنّ اللّجّه و التّلاطم بالأمواج من لوازم البحر، و ذلك ممّا يدلّ على إضمار تشبيهه به فى النّفس أيضا، و أوضح هذه الطّرق الأوّل، و أخفاها الوسط، و مثال إيراده بطرق مختلفه الوضوح من

أی علی ذلک المعنی بأن یکون بعض الطّرق واضح الدّلاله علیه و بعضـها أوضح، و الواضح (۱) خفیّ بالنّسبه إلی الأوضح، فلا حاجه إلی ذکر الخفاء، و تقیید (۲) الاختلاف بالوضوح لیخرج معرفه إیراد المعنی الواحـد بطرق مختلفه فی اللّفظ. و العباره (۳)
،

التّشبیه زیـد کالبحر فی السّـخاء، و زیـد کالبحر، و زیـد بحر، و أظهرها ما صـرّح فیه بوجه الشّـبه، کالأوّل و أخفاها ما حذف فیه الوجه و الأـداه معـا، کالأـخیر فیخـاطب بکـلّ من هـذه الأوجه الکائنه من هـذه الأبواب، بما یناسب المقام من الوضوح و الخفاء، انتهی ما فی الدّسوقی مع تصرف ما.

هـذا جواب عن سؤال مقـدّر، و هو أن یقال: إنّ اختلاف الطّرق لا بـدّ من تقییـده من ذکر الخفاء أیضا، فعلی المصـنّف أن یقول بطرق مختلفه فی وضوح الدّلاله علیه و خفائها، لأنّ الاختلاف إنّما یتحقّق بوضوح الدّلاله و خفائها، لا بوضوحها فقطّ فکما لا بدّ من ذکر الوضوح، فکـذلک لا بدّ من ذکر الخفاء، و حاصل الجواب أنّ الواضح خفیّ بالنّسـبه إلی الأوضح، فیتحقّق الاختلاف و حینئذ لا حاجه إلی ذکر الخفاء.

قوله: «و تقیید الاختلاف» مبتدأ، و قوله: «لیخرج معرفه. . .» خبره، أی لیخرج عن کونها مشموله لعلم البیان.

أی بأن تکون الطّرق مختلفه فی اللّفظ و العباره دون الوضوح و الخفاء، و ذلک مثل إیراد المعنی الواحد بألفاظ مترادفه، کالتّعبیر عن الحیوان المفترس بالأسـد، و الغضـنفر، و اللّیث، و کالتّعبیر عن کرم زیـد بقولنا: زید کریم، و زید جواد، فمعرفه إیراد المعنی المذکور بهذه الطّرق لیست من علم البیان، و عطف «العباره» علی «اللّفظ» من عطف المرادف.

و حاصل الکلام فی المقام:

أنّ تقییـد المصـنّف الاختلاف بوضوح الدّلاله مخرج لمعرفه إیراد المعنی الواحد بتراکیب مختلفه فی اللّفظ متماثله فی الوضوح، و ذلک بأن یکون اختلافهما بألفاظ مترادفه، إذ التّفاوت فی الوضوح لا یتصوّر فی الألفاظ المترادفه، لأنّ الدّلاله فیها وضعیّه، فلا یتحقّق الاختلاف إذا عرف المخاطب بوضعها.

و اللّام فى المعنى الواحد للاستغراق العرفى (۱) أى كلّ معنى واحد يدخل تحت قصد المتكلّم و إرادته، فلو (۲) عرف أحد إيراد معنى قولنا: زيد جواد، بطرق مختلفه، لم يكن بمجرّد (۳) ذلك عالما بالبيان، ثمّ لما (۴) لم يكن كلّ دلاله قابلا للوضوح و الخفاء أراد أن يشير (۵) إلى تقسيم الدّلاله و تعيين ما هو المقصود ههنا (۶) ،

أى لا الاستغراق الحقيقى، و ذلك لامتناع الاستغراق الحقيقى، فإنّ المعانى أمور غير متناهيّه، و القوى البشريّه متناهيه، فلا يمكن لأحد أن يدركها بأسرها، و يقتدر بإيرادها على طرق مختلفه. على أنّه ليس لبعض المعانى إلاّ طريق واحد، فلا معنى لإيراده بطرق مختلفه، أو له طرق متساويه، و عدم المعهود الخارجى، و عدم صحّه العهد الذّهنى، لأنّه فى المعنى كالنّكره، فيلزم كون كلّ من له ملكه إيراد معنى من المعانى فى طرق مختلفه عالما بعلم البيان، و هو باطل قطعا، و عدم صحّه الجنس، إذ يلزم أحد الأمرين على تقدير إرادته، و يلزم الأمر الأوّل أعنى الامتناع على فرض تحقّق الجنس فى جميع الأفراد، و يلزم الثّانى أى كون كلّ من له ملكه. . . على تقدير فرض وجود الجنس فى الفرد الغير المعين، فإذا لا بدّ من حمل اللاّم على الاستغراق العرفى، بأن يقال: المراد به كلّ معنى يتعلّق به قصد المتكلّم.

تفريع على كون اللاّم للاستغراق العرفى، أى فلو عرف أحد إيراد معنى واحد بطرق مختلفه من دون أن تكون له تلك الملكه لم يكن عالما بالبيان.

أى بل لا بدّ من معرفه إيراد كلّ معنى دخل تحت قصده و إرادته.

أى لما كان التّعريف مشتملا على ذكر الدّلاله، و لم يكن كلّ دلاله قابلا للوضوح و الخفاء، بل منها ما لا يكون إلا واضحا، كالدّلاله الوضعيّه، و منها ما يكون قابلا للوضوح و الخفاء و هو العقليّه.

المراد بالإشاره، أى أراد أن يذكر تقسيم الدّلاله، و المقصود من ذكر هذا التّقسيم التّوصل إلى بيان ما هو المقصود، فقوله: «و تعيين» عطف على التّقسيم، عطف المسبّب على السّبب.

أى فى هذا الفنّ.

فقال: [و دلاله اللّفظ (۱)]یعنی دلالته (۲) الوضعیّه، و ذلک (۳) لأنّ الدّلاله هی (۴) کون الشّیء بحیث یلزم من العلم به العلم بشیء آخر، و الأوّل (۵) الدّال و الثّانی المدلول، ثمّ (۶) الدّالّ إن کان لفظا فالدّلاله لفظیّه.

[الدلاله اللفظیه]

@

[الدلاله اللفظیه]

[تعریف الدّلاله اللّفظیّه]

@

[تعریف الدّلاله اللّفظیّه]

اشاره

و إضافه الدّلاله إلی اللّفظ احتراز عن الدّلاله الغیر اللّفظیّه، سواء کانت عقلیّه کدلاله الدّخان علی وجود النّار، أو وضعیّه کدلاله الإشاره علی معنی نعم، أو طبیعیّه کدلاله الحمره علی الخجل، و النّبات علی المطر، فإنّها لا تنقسم إلی الأقسام الآتیه.

أی دلاله اللّفظ الوضعیّه، خرج بهذا التّفسیر دلاله اللّفظ العقلیّه، کدلاله الکلام علی حیاه المتکلّم، و اللّفظیّه الطّبیعیّه کدلاله أح أح علی وجع الصّدر، فلا ینقسم شیء منهما إلی الأقسام الآتیه، و اعترض علی الشّارح بأن الدّلاله اللّفظیّه الوضعیّه خاصّه بالمطابقه فی اصطلاح البیانیین، و حینئذ فیلزم علی تقسیمهما للأقسام الآتیه، تقسیم الشّیء إلی نفسه، و إلی غیره لکون المقسم أخصّ من الأقسام.

و أجیب بأن المراد بالوضعیّه ما للوضع فیها مدخل، سواء کان العلم بالوضع کافیا فیها لکونه سببا تامّا کما فی المطابقیّه، أو لا بدّ معه من انتقال عقلی، کما فی التّضمنیّه و الالتزامیّه، و هذا وجه جعل المناطقه الدّلالات الثّلاث وضعیّات.

أی و بیان تقسیم الدّلاله، و تعیین ما المقصود منها هنا «لأنّ الدّلاله» ، أی من حیث هی لا خصوص دلاله اللّفظ.

أی الدّلاله «کون الشّیء» کلّفظ زید «بحیث» أی بنحو و کیفیّه «یلزم من العلم به» أی بالشّیء «العلم بشیء آخر» .

أی الشّیء الأوّل یسمّی دالا، و الشّیء الثّانی یسمّی مدلولا، مثلا دلاله لفظ زید علی مسمّاه، علی کونه بنحو یلزم من العلم به، کما إذا سمعناه من أحد العلم بمسمّاه، أی الذّات الخارجی.

هذا شروع فی تقسیم الدّلاله، و حاصل ذلک أن الدّلاله إمّا لفظیّه و إمّا غیر لفظیّه، و الأولی إمّا وضعیّه و إمّا عقلیّه و إمّا طبیعیّه، و المراد بالأولی ما للوضع مدخل فیها، و هی تنقسم إلی المطابقه و التّضمن و الالتزام، و تسمّی الأولی عندهم بالوضعیّه، و الأخیرتان أعنی التّضمن و الالتزام بالعقلیّه، و المراد بالثّانیه أی العقلیّه، ما للعقل مدخل فیها کدلاله الدّیز المسمّوع

و إلاّ فغير لفظيّه (۱) كـدلاله الخطوط، و العقد و الإشارات و النّصب (۲) ثمّ الـدّلاله اللّفظيّه إمّا أن يكون للوضع مدخل فيها (۳) أو لا (۴) ، فالأولى (۵) هى المقصوده بالنّظر (۶) ههنا (۷)

من وراء الجدار على وجود لافظ، حيث إنّ العقـل يـدرک الملازمه بين اللّفـظ و اللاّفـظ، و المراد بالثّـالثه ما للطّبع مـدخل فيه كـدلاله أح أح على وضع الصّـدر، حيث إنّ الطّبع يقتضـى صـدور أح أح عنـد عروض الوجع عليه، هـذا تمام الكلام فى الدّلاله اللّفظيّه.

الدّلاله الغير اللّفظيّه أيضا إمّا وضعيّه، و إمّا عقليّه، و إمّا طبيعيّه، أمّا الوضعيّه فهى ما للوضع مدخل فيها كدلاله العقود على مراتب معيّنه من العـدد، و النّصب على مقادير معيّنه من المسافه مثلا، و أمّا العقليّه فهى ما للعقل مدخل فيها، كدلاله الدّخان على وجود النّـار، فـإنّ العقل يـدرک الملازمه بينهما، و أمّا الطّبيعيّه، فهى ما للطّبع مـدخل فيها كـدلاله سـرعه النّبض على شـدّه الحمّى، فإنّ الطّبع عند عروض الحمّى عليه يقتضى سرعه حركه النّبض، فكلّ واحده من الدّلاله اللّفظيّه، و غير اللّفظيّه تنقسم إلى أقسام ثلاثه.

هـذه أمثله للـدّلاله الوضـعيّه الغير اللّفظيّه، و المراد بـالخطوط الكتـابه، أو الخطوط الهندسـيّه، كـالمثلّث و المربّع، و بالعقـد عقود الأنامل، فإنّها دالّه على مراتب معيّنه من العـدد عنـد العارف بوضـعها لها، «و الإشارات» كتحريک اليد على نحو خاصّ، فإنّه يدلّ على نعم أو لا، «و النّصب» جمع نصـبه، كغرف جمع غرفه، و هى ما يجعل علما لشىء كالعلامه المنصوبه فى الطّريق للدّلاله على مقدار المسافه.

أى فى الدّلاله بأن يكون سببا تامّا فيها بحسب الظّاهر، كما فى المطابقيّه أو جزء سبب كما فى التّضمّنيّه و الالتزاميّه.

بأن كانت الدّلاله باقتضاء الطّبع أو العقل، كما عرفت.

أى الّتى للوضع مدخل فيها «على المقصوده بالنّظر ههنا» .

أى بالبحث.

أى فى مقام تقسيم الـدّلاله إلى المطابقيّه و التّضـمنيّه و الالتزاميّه، كما يأتى، و هـذا لا ينافى أنّ المقصود بالذّات عندهم فى هذا الفـنّ عن إيراد المعنى الواحـد بطرق مختلفه، هى الـدّلاله العقليّه لا ـ الوضـعيّه، لأـنّ إيراد المعنى الواحـد بطرق مختلفه لا ـ يتـأتّى بالوضعيّه، كما فى قول

و هى (۱) كون (۲) اللّفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الإطلاق (۳) بالنّسبه (۴) إلى العالم بوضعه. و هذه (۵) الدّلاله [إمّا على تمام (۶) ما وضع]اللّفظ [له]كدلاله الإنسان على الحيوان النّاطق [أو على جزئه (۷)]كدلاله الإنسان على الحيوان أو النّاطق [أو على خارج عنه (۸)] كدلاله الإنسان على الضّاحك، [و تسمّى الأولى (۹)]أى الدّلاله على تمام

المصنّف الآتى: «و الإيراد المذكور لا يتأتّى بالوضعيّه...» .

أى الدّلاله اللّفظيّه الّتى للوضع فيها مدخل.

قوله: «كون اللّفظ» ، جنس فى التّعريف خرج عنه الدّلاله الغير اللّفظيّه بأقسامها الثّلاثه، و قوله «بحيث» أى ملتبسا بحاله، هى أن يفهم منه المعنى، أى المطابقى أو التّضمّنى أو الالتزامى.

أى إطلاق اللّفظ عن القرائن و تجرّده عنها.

متعلّق بقوله «يفهم» ، و خرج به اللّفظيّه العقليّه، و كذلك اللّفظيّه الطّبيعيّه، فإنّهما يحصلان للعالم بوضع اللّفظ، و لغيره لعدم توقّفهما على العلم بوضعه.

[أقسام الدّلاله اللّفظيّه]

@

[أقسام الدّلاله اللّفظيّه]

أى الدّلاله اللّفظيّه الّتى للوضع مدخل فيها على ثلاثه أقسام أى المطابقيّه، و التّضمّنيّه، و الالتزاميّه، الأولى: ما أشار إليه بقوله: «إمّا على تمام ما وضع له» ، و الثّانيه: ما أشار إليه بقوله: «أو على جزئه» ، و الثّالثه: ما أشار إليه بقوله: «أو على خارج عنه» .

المراد بالتّمام ما قابل الجزء، فدخل فى ذلك المعنى البسيط و المركّب، فلا يبقى مجال لما يتخيّل من أنّه كان اللّازم حذف لفظ تمام، لأنّه مخرج لدلاله اللّفظ على المعنى البسيط الموضوع هو له، وجه عدم المجال أنّه ليس المراد بالتّمام مجموع الأجزاء من المعنى المركّب، بل هو نفس المعنى بسيطا كان أو مركّبا.

أى على جزء ما وضع له اللّفظ، كدلاله الإنسان على الحيوان فقطّ، لأنّ مفهوم لفظ الإنسان هو الحيوان النّاطق، فدلالته على الحيوان فقطّ، أو النّاطق فقطّ، دلاله للّفظ على جزء ما وضع له فيكون تضمّنيّا.

أى أو على خارج عن تمام ما وضع له.

كان الأولى أن يقول المصنّف: نسمّى بصيغه المتكلّم، ليعلم أن هذه التّسميّه من البيانيّين على خلاف تسميّه الميزانيّين.

ما وضع (۱) له [وضعیّه]لأنّ الواضع إنّما وضع اللّفظ لتمام المعنى (۲) [و]یسمّى [کلّ من الأخیرتین]، أى الدّلاله على الجزء و الخارج. [عقلیّه (۳)]لأنّ دلاله اللّفظ على کلّ من الجزء و الخارج إنّما هى من جهه حکم العقل، بأنّ حصول الکلّ، أو الملزوم یستلزم حصول الجزء أو اللّازم (۴) و المنطقیّون یسمّون الثّلاثه وضعیّه، باعتبار أنّ للوضع مدخلا فیها (۵) و یخصّون العقلیّه (۶)

أى على تمام معنى وضع اللّفظ بإزائه، و «وضعیّه» مفعول ثان لقوله: «تسمّى» .

أى لا لجزئه، و لا للازمه، و حینئذ فالسّبب فى حصولها عند سماع اللّفظ هو معرفه الوضع فقطّ، دون حاجه لشىء آخر، بخلاف الأخیرتین فإنّه انضمّ فیهما للوضع أمران عقلیان: الأوّل: توقّف فهم الکلّ على الجزء.

و الثّانى: امتناع انفکاک فهم الملزوم عن اللّازم.

أى لتوقّف کلّ منهما على أمر عقلى زائد على الوضع، کما فى الشّرح.

قد یقال: إن کلام الشّارح ناطق بأنّه لا مدخل للوضع فى الأخیرتین، و إنّما هما عقلیّتان فقطّ، و لیس الأمر کذلک، لأنّ کلا منهما متقوّم على قیاس مؤلّف من مقدّمتین: إحداهما وضعیّه، و الأخرى عقلیّه، و هذا صورته: کلّما فهم اللّفظ فهم معناه، و کلّما فهم معناه فهم جزؤه أو لازمه، ینتج کلّما فهم اللّفظ فهم جزء معناه أو لازمه، و المقدّمه الأولى وضعیّه، إذ فهم المعنى من اللّفظ متقوّم على العلم بوضعه لذلک المعنى، و المقدّمه الثّانیه عقلیّه، لأنّ فهم الجزء أو اللّازم متقوّم على انتقال العقل من الکلّ إلى الجزء، و من الملزوم إلى اللّازم بواسطه إدراکه أنّ کلّما وجد الکلّ وجد جزؤه، و کلّما وجد الملزوم وجد لازمه، فمن نظر إلى المقدّمه الأولى سمّى الأخیرتین وضعیّتین کالمناطقه، و من نظر إلى المقدّمه الثّانیه جعلهما عقلیّتین کالبانیّین.

و أجیب عن ذلک بأنّ الحصر المذکور إضافیّ، و المراد أنّ دلالته علیهما من جهه العقل، لا من جهه الوضع وحده، فلا ینافى أنّه من جهه الوضع و العقل معا.

أى فى الثّلاثه سواء کان دخله قریبا کما فى المطابقیّه، لأنّه بسبب تامّ فیها على الظّاهر، أو کان بعیدا کما فى الأخیرتین، لأنّه جزء سبب فیهما.

أى لفظیّه کانت أو غیر لفظیّه، بخلاف البیانیّین، فإنّ العقلیّه عندهم لا تقابل الوضعیّه.

بما يقابل الوضعيّه و الطّبيعيّه (۱) كدلاله الدّخان على النّار [و تقيّد الأولى]من الدّلالات الثّلاث (۲) [بالمطابقه]لتطابق اللّفظ و المعنى (۳) [و الثّانيه (۴) بالتّضمّن]لكون الجزء (۵) فى ضمن المعنى الموضوع له [و الثّالثه (۶) بالالتزام]لكون الخارج لازما للموضوع (۷) له

أى كانتا لفظيّتين أو غير لفظيّتين، فتكون الدّلاله عندهم ثلاثه أقسام: عقليّه كدلاله الدّخان على النّار، و وضعيّه كالدّلالات الثّلاث، و طبيعيّه كدلاله الحمره على الخجل، فقوله كدلاله الدّخان على النّار مثال للعقليّه.

أى و هى الدّلاله على تمام ما وضع له، أى تقيّد بالمطابقه، و المراد من تقييدها بها التّقييد بنحو الإضافه، أى يقال دلاله المطابقه لا التّقييد بنحو التّوصيف، أى يقال الدّلاله المطابقيّه.

أى توافقهما، بمعنى أنّ اللّفظ انحصرت دالّيّته على هذا المعنى، و لم يزد بالدّلاله على غيره، كما أنّ المعنى انحصرت مدلوليّته فى هذا اللّفظ، و لا يكون مدلولا لغيره.

أى تقيد الدّلاله على جزء ما وضع له اللّفظ «بالتّضمّن» .

أى لكون الجزء المفهوم من اللّفظ إنّما هو فى المعنى الموضوع له، و ذلك المعنى هو المجموع، فدلاله التّضمّن عباره عن فهم الجزء فى ضمن الكلّ.

أى تقيّد دلاله اللّفظ على خارج ما وضع له «بالالتزام» .

قد وقع الخلاف و التّشاجر بينهم فى أن دلاله التّضمّن فهم الجزء فى ضمن الكلّ، أو فهمه مطلقا، و كذلك دلاله الالتزام هل هى فهم اللاّزم فى ضمن الملزوم، أو فهمه مطلقا.

فذهب جماعه إلى الأوّل، و قالوا إنّ التّضمّن فهم الجزء فى ضمن الكلّ، بمعنى أنّ اللّفظ إذا استعمل فى معناه المطابقى ينتقل الذّهن منه إلى معناه و جزئه مرّه واحده، فليس فيه انتقال من اللّفظ إلى المعنى، و منه إلى جزئه، بل فهم، و انتقال واحد يسمّى بالقياس إلى تمام المعنى مطابقه، و بالقياس إلى جزئه تضمّنا، فيكون اللّفظ مستعملا فى الكلّ، و أمّا إذا استعمل فى الجزء مجازا كان فهمه منه مطابقه، فهذا ليس دلاله تضمنيّه، بل دلاله مطابقيّه مجازيّه، لأنّه تمام ما عنى به، و تمام ما وضع اللّفظ بإزائه بالوضع المجازى النّوعى، و الالتزام فهم اللاّزم فى ضمن الملزوم، بمعنى أنّ اللّفظ إذا استعمل فى الملزوم يفهم منه الملزوم و اللاّزم مرّه واحده، فهذا الفهم الواحد بالقياس إلى الملزوم مطابقه بالنّسبه إلى اللاّزم التزام، فلو استعمل اللّفظ

فإن قيل (١) : إذا فرضنا لفظا مشتركا بين الكلّ و جزئه و لازمه، كلفظ الشّمس المشترک مثلا بين الجرم (٢) و الشّعاع (٣) و مجموعهما فإذا أطلق (۴) على المجموع مطابقه و اعتبر دلالته على الجرم تضمّنا و الشّعاع التزاما (۵) فقد صدق (۶) على هذا التّضمّن

فی اللّازم فقطّ كان فهمه منه مطابقه، لأنّه عندئذ تمام ما عنى من اللّفظ، و تمام ما وضع له بالوضع النّوعى المجازى.

و ذهب الشّارح إلى الأوّل على ما يظهر من كلامه، و ذهب الآخرون إلى الثّانى فعندهم دلاله اللّفظ على الجزء، و اللّازم عند استعماله فيهما أيضا تضمّن.

الغرض من هذا الاعتراض إبطال تعاريف الدّلالات الثّلاث المستفاده من التّقسيم المذكور بأنّها غير مانعه إذا كان اللّفظ مشتركا بين الجزء و الكلّ، و بين اللّازم و الملزوم اشتراكا لفظيّا.

أى القرص.

أى الضّوء، أى إن فرض أنّ لفظ الشّمس موضوع لمجموع القرص، و الشّعاع بوضع، و للقرص الّذى هو أحد الجزأين بوضع، و للشّعاع الّذى هو أحد الجزأين و لازم للقرص بوضع ثالث.

جواب إذا فی قوله:

«إذا فرضنا لفظا مشتركا. . .» ، و ضمير «أطلق» راجع إلى لفظ الشّمس فی قوله: «كلّفظ الشّمس» .

أى لا باعتبار هذا الوضع، أعنى الوضع للمجموع، إذ هو باعتباره جزء، لا لازم، بل باعتبار وضع آخر، و هو وضع الشّمس للجرم فقطّ، فقوله: «و اعتبر دلالته على الجرم تضمّنا» ، أى باعتبار الوضع للمجموع، و قوله: «على الشّعاع التزاما» ، أى باعتبار الوضع للجرم فقطّ.

هذا جواب إذا الثّانيه فی قوله:

«فإذا أطلق على المجموع. . .» ، أى فقد صدق على فرض اشتراک اللّفظ بين الكلّ و الجزء، و اللّازم و الملزوم، أى صدق على التّضمّن و الالتزام، «أنّها» ، أى الدّلاله المعتبره على الجرم، و الشّعاع هى دلاله اللّفظ على تمام الموضوع له، أى و إن كان هذا الصّدق بالنّظر إلى وضع آخر و هو الوضع لكلّ واحد منهما على حده.

و الالتزام أنّها (۱) دلاله اللّفظ على تمام الموضوع له و إذا أطلق (۲) على الجرم أو الشّعاع مطابقه صدق عليها (۳) أنّها دلاله اللّفظ على جزء الموضوع له (۴) أو لازمه (۵) و حينئذ (۶) ينتقض تعريف كلّ الدّلالات الثّلاث

أى الدّلاله، فقوله: «إنّها» فاعل «صدق» ، أى فقد صدق على هذا التّضمّن و الالتزام أنّ الدّلاله على كلّ منهما هى دلاله اللّفظ على تمام الموضوع له، نظرا إلى وضعه لكلّ واحد منهما مستقلا.

عطف على قوله: «فإذا أطلق على المجموع» .

أى على دلاله اللّفظ.

أى نظرا إلى وضع لفظ الشّمس للمجموع.

أى بالنّظر إلى وضع الشّمس للجرم وحده، أى و حيث صدق على دلاله لفظ الشّمس على الجرم أو الشّعاع مطابقه، أنّها دلاله اللّفظ على جزء المعنى الموضوع له، أو لازمه، فتكون المطابقه داخله فى تعريف كلّ من التّضمّن و الالتزام، فيكون تعريف كلّ منهما غير مانع لدخول المطابقه فيه، و بالعكس، نفرض استعمال لفظ الشّمس فى الشّعاع و الضّوء، مع كونه مشتركا بين الكلّ و الجزء، و اللاّزم و الملزوم، فيصدق عليه التّضمّن نظرا إلى وضع اللّفظ للكلّ، و الالتزام نظرا إلى وضع اللّفظ للملزوم فقطّ، و المطابقه نظرا إلى وضعه للازم فقطّ.

فإذا ينتقض تعريف كلّ من التّضمّن و الالتزام بالمطابقه و بالعكس.

و على الشّارح أن يبيّن انتقاض التّضمّن بالالتزام، و عكسه فكان عليه أن يقول زياده على ما تقدّم، و إذا أطلق الشّمس على الشّعاع التزاما، بالنّظر لوضعه للجرم وحده، فقد صدق عليه أنّها دلاله اللّفظ على جزء معناه بالنّظر إلى وضع الشّمس للمجموع، فيكون الالتزام داخلا فى تعريف التّضمّن، و إذا أطلق الشّمس على الشّعاع تضمّنا بالنّظر إلى وضع الشّمس للمجموع، فقد صدق عليها أنّها دلاله اللّفظ على لازم معناه نظرا إلى وضع الشّمس للجرم وحده، فيكون التّضمّن داخلا فى تعريف الالتزام.

أى حين فرض اشتراك اللّفظ بين اللاّزم و الملزوم و مجموعهما، و الجزء و الكلّ و مجموعهما، ينتقض تعريف. . .

بالأخريين (۱) فالجواب (۲) إنّ قيـد (۳) الحيثيه مـأخوذ (۴) فى تعريف الأـمور الّتى تختلف (۵) باعتبـار الإضافات حتّى (۶) إنّ المطابقه هى الـدّلاله على تمام ما وضع له من حيث إنّه تمام ما وضع له و التّضـمّن هى الدّلاله على جزء ما وضع له من حيث إنّه جزء ما وضع له، و الالتزام هى الـدّلاله على لازمه من حيث إنّه لازم ما وضع له، و كثيرا ما يتركون هـذا القيد اعتمادا على شـهره ذلك، و انسياق الذّهن إليه.

أى بالدّلالتين الأخريين، لا بتعريفهما، و إذا كان تعريف كلّ من الدّلالات منقوضا بما ذكر، فيكون غير مانع.

أى فـالجواب أنّه يجوز ترک بعض القيود اعتمـادا على الوضوح و الشّـهره، ففى المقـام كـان قيـد الحيثيه مـأخوذا و ملاحظـا فى التّعريف، و قد ترک هذا القيد اعتمادا على شهرته، و انسياق الذّهن إليه.

إضافه القيد إلى الحيثيه بيانيّه.

أى قيد الحيثيه مأخوذ و معتبر فى التّعريف.

أى تتغاير و تتباين باعتبار الإضافات، أى النّسب، و ذلک كالدّلالات الثّلاث، فإنّها تختلف بالنّسـبه و الإضافه للكلّ، أو الجزء، أو اللاّزم، فدلاله الشّـمس على الشّـعاع يقال مطابقيّه، و تضمّنيّه، و التزاميّه، باعتبار تلک الدّلاله لكلّ ما وضع له اللّفظ، أو لجزئه، أو لازمه، و احترز بقوله: «الّتى تختلف باعتبار الإضافات» عن الأمور المختلفه المتباينه لـذواتها، كالأمور الّتى لا تجتمع كالإنسان مع الفرس مثلاـ حيث إنّهما لا يتصادقان، لاختصاص الأوّل بالنّاطقيّه المباينه لـذاتها للصّاهليّه المختصّه بالثّانى، فلا يحتاج إلى اعتبار قيد الحيثيّه فى تعاريفها، لكفايه تلک المباينات عن رعايه الحيثيه فى تعاريفها.

حتّى تفريعيّه، أى و حيث كان قيد الحيثيّه معتبرا فى تعريف المتباينه بالإضافه، كالدّلالات، فتعرف المطابقيّه بالدّلاله على تمام ما وضع له من حيث إنّه تمـام الموضوع له، أى لا من حيث إنّه جزء الموضوع له، أو لازمه، فلا تـدخل التّضـمّنيّه و الالتزاميّه فيها، و تعرف التّضـمّنيّه بأنّهـا الـدّلاله على جزء ما وضع له من حيث إنّه جزء الموضوع له، أى لا من حيث إنّه تمام المعنى الموضوع له، أو لازمه، فلا تدخل المطابقيّه و الالتزاميّه فيها بسـبب اعتبار قيد الحيثيّه، و تعرف الالتزاميّه بأنّها الدّلاله على لازم الموضوع له من حيث إنّه لازم، لا من

[و شرطه]أی شرط الالتزام (۱) [اللزّوم الذّهنی (۲)]

حیث إنّه تمام الموضوع له، أو جزؤه، فلا تدخل المطابقیّه و التّضمّنیّه فیها بسبب اعتبار قید الحیثیّه.

[شرط الدّلاله الالتزامیّه]

@

[شرط الدّلاله الالتزامیّه]

أشار بهذا التّفسیر إلی أن الضّمیر راجع إلی الالتزام، فلذا أتی به مذکّرا لتذکیر لفظ الالتزام، و إن کان معناه مؤنّثا أی الدّلاله.

لاـ یقال: الشّرط ما یلزم من عدمه عدم المشروط، و لا یلزم من وجوده وجوده، و الأمر هنا لیس کذلک، إذ متی تحقّق اللزّوم الذّهنی تحقّق الالتزام، فاللزّوم الذّهنی سبب له لا شرط.

لأنّا نقول: لیس الأمر کذلک، فإنّ الدّلاله الالتزامیّه، کما تتوقّف علی اللزّوم الذّهنی، کذلک تتوقّف علی إلقاء لفظ یدلّ علی اللاّزم، فإنّ المفروض کونها لفظیّه، فظهر أنّ اللزّوم الذّهنی أمر یلزم من انتفائه انتفاء الالتزام، و لا یلزم من وجوده وجوده، بل لا بدّ من أن یضمّ إلیه اللّفظ الدّالّ علی الملزوم أصاله، و علی اللاّزم تبعا.

أی سواء کان هناک لزوم خارجی أم لا.

و توضیح ذلک: إنّ اللّزوم إمّا ذهنیّ و خارجی معا، کلزوم الزّوجیّه للأربعه، و إمّا خارجیّ فقطّ کلزوم البیاض للقطن، أو ذهنیّ فقطّ کلزوم البصر للعمی.

و المعتبر فی الالتزام هو اللزّوم الذّهنی بین الملزوم الّذی هو الموضوع له، و الخارج اللاّزم له، و لاـ یعتبر فیه اللزّوم الخارجی فوجوده و عدمه سیّان، فلذا قال المصنّف: «و شرطه اللزّوم الذّهنی» ، و أمّا الخارجی فلیس بشرط لکن لیس المراد شرط انتفائه، بل المراد عدم شرطه فقطّ سواء وجد أو لا، فوجوده غیر مضرّ.

و المراد باللزّوم الذّهنی عند البیانیّین ما یشمل اللزّوم غیر البیّن، و هو ما لا یکفی فی جزم العقل به تصور اللاّزم و الملزوم، بل یتوقّف علی وسائط کلزوم کثره الرّماد للکرم، و ما یشمل اللزّوم البیّن بقسمیه، أعنی البیّن بالمعنی الأخص، و هو ما یکفی فی جزم العقل به تصوّر الملزوم، و ذلک کلزوم البصر للعمی، و البیّن بالمعنی الأعمّ و هو ما یجزم العقل به عند تصوّر اللاّزم و الملزوم، سواء توقّف جزم العقل به علی تصوّر الأمرین، کلزوم الزّوجیّه للأربعه، أو کان تصوّر الملزوم وحده کافیا.

و أمّا المناطقه فقد اختلفوا فی المراد باللّزوم الذّهنی المعتبر فی دلاله الالتزام فالمحقّقون

أى كون المعنى الخارجى بحيث يلزم (١) من حصول المعنى الموضوع له فى الذّهن حصوله فيه، إمّا على الفور (٢) أو بعد التّأمّل فى القرائن (٣) و الإمارات (۴) و ليس المراد باللزّوم (۵) عدم انفكاك تعقّل المدلول الالتزامى عن تعقّل المسمّى فى الذّهن أصلا، أعنى (۶) اللزّوم البيّن (٧) المعتبر (٨)

منهم على أنّ المراد به خصوص البيّن بالمعنى الأخصّ، و قال بعضهم المراد به البيّن مطلقا سواء كان بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ.

أى ملتبسا بحاله هى أن يلزم من حصول المعنى الموضوع له فى الذّهن حصول اللاّزم فيه.

أى كما فى اللزّوم البيّن بقسميه.

أى الوسائط، كما فى اللزّوم الغير البيّن الّذى لا يكفى فى جزم العقل به تصوّر الملزوم، و لا تصوّره و تصوّر اللاّزم معا، بل يحتاج ذلك إلى تصوّر واسطه أو واسطتين أو وسائط، كلزوم كثره الرّماد للجود، فإنّه يحتاج مضافا إلى تصوّر الطّرفين إلى تصوّر كثره إلقاء الحطب تحت القدر، و كثره الطّبخ، و كثره الأكله، و كثره الضّيوف، فالمراد باللزّوم الذّهنى هنا ما يشمل جميع تلك الأقسام.

ثمّ الإتيان بصيغه الجمع، أعنى «القرائن و الإمارات» ، باعتبار المواد، فلا يلزم أن يكون المعتبر فى اللّزوم الغير البيّن تعدّد الواسطه.

عطف تفسير على «القرائن» .

أى ليس المراد باللزّوم الذّهنى المعتبر فى دلاله الالتزام عند البيانيّين عدم انفكاك. . . ، بل المراد ما هو أعمّ من ذلك كما عرفت.

أى اعنى بهذا اللزّوم المنفى إرادته وحده عند البيانيّين اللزّوم البيّن.

أى سواء كان بيّنا بالمعنى الأخصّ، أو بالمعنى الأعمّ، خلافا لمن قصره على الأوّل، لأنّ اللاّزم على جعله بيّنا بالمعنى الأخصّ، هو ما ذكره الشّارح من الخروج لازم على جعله بيّنا بالمعنى الأعمّ، و حينئذ فلا وجه لقصره على ما ذكر.

أى المعتبر عندهم فى دلاله الالتزام، و هذا نعت للزّوم البيّن.

عند (۱) المنطقيّين و إلاّ (۲) لخرج كثير من معانى المجازات و الكنايات عن أن يكون مدلولات التزاميّه. و لما تأتّى (۳) الاختلاف بالوضوح فى دلاله الالتزام أيضا، و تقيد اللزّوم بالذّهنى إشاره (۴) إلى أنّه لا يشترط (۵) اللزّوم الخارجى كالعمى فإنّه يدلّ على

أى عند بعضهم كما تقدّم.

أى و إلاّ بأن كان المراد باللزّوم المعتبر فى دلاله الالتزام عدم انفكاك. . . ، يعنى اللزّوم البيّن بقسميه فقطّ، لخرج كثير من معانى المجازات و الكنايات عن كونها مدلولات التزاميّه، لكنّ القوم جعلوها مدلولات التزاميّه، و حينئذ فاللاّزم باطل، فكذلك الملزوم، أعنى المراد باللزّوم البيّن أيضا باطل، فثبت المدّعى، و هو أنّ المراد باللزّوم الذّهنى المعتبر فى دلاله الالتزام ما هو أعمّ من ذلك، كما تقدّم من أنّ اللزّوم البيّن بالمعنى الأخصّ غير معتبر فى الالتزام.

و بعباره واضحه:

أنّه لو كان المراد باللزّوم الذّهنى المعتبر فى دلاله الالتزام البيّن بالمعنى الأخصّ لخرج كثير من معانى المجازات و الكنايات عن كونها مدلولات التزاميّه، إذ لا ملازمه بيّنا فى أغلب المجازات و الكنايات بين المعنى المراد و المعنى الموضوع له اللّفظ، كما يأتى بيان ذلك فى باب المجاز و الكنايه، و التّالى باطل كما عرفت، و المقدّم مثله، و النّتيجه هى أنّ المراد باللزّوم الذّهنى المعتبر فى دلاله الالتزام هو اللزّوم بالمعنى الأعمّ.

أى و إن كان المراد باللزّوم هو عدم انفكاك. . . ، لما يحصل الاختلاف بالوضوح و الخفاء فى دلاله الالتزام أيضا، أى مثل الدّلاله المطابقيّه، و ذلك لأنّ البيّن بالمعنى الأخصّ لا خفاء فيه أصلا، فليس المراد باللزّوم امتناع الانفكاك فى الذّهن أو الخارج، بل المراد هو الاتّصال فى الجمله و اللزّوم بالمعنى الأعمّ، و هذا متحقّق فى جميع أنواع المجازات و الكنايات، فلا يلزم الخروج. فقوله:

«لما تأتّى» عطف على قوله «لخرج كثيرا. . .» .

إذ لو أطلق اللزّوم و لم يقيّده بالذّهنى لانتفت الإشاره المذكوره، و صار صادقا باشتراط الخارجى، و عدم اشتراطه لصيروره اللزّوم حينئذ مطلقا أعمّ من الذّهنى و الخارجى.

أى لا استقلالا و لا منضمّا إلى الذّهنى.

لأنّه (۱) عدم البصر عمّا من شأنّه أن يكون بصيرا. مع التّنافى (۲) بينهما فى الخارج، و من (۳) نازع فى اشتراط اللزّوم الذّهنى فكأنّه أراد باللزّوم اللزّوم البيّن، بمعنى عدم انفكاك تعقّله عن تعقّل المسمّى، و المصنّف أشار إلى أنّه ليس المراد باللزّوم الذّهنى اللزّوم البيّن (۴) المعتبر عند المنطقيّين، بقوله: [و لو لا اعتقاد المخاطب بعرف (۵)]أى و لو كان ذلك اللّزوم مما يثبته اعتقاد المخاطب بسبب (۶)

أى لأنّ معنى العمى عدم البصر. . . ، فهو عدم مقيّد بالبصر، لا أنّ البصر جزء من مفهومه، حتّى تكون دلالته على البصر تضمّنيّه.

أى مع التّعاند و التّضادّ بين البصر و العمى فى الخارج، فلو قلنا باشتراط اللزّوم لخرج هذا المثال عن كونه مدلولا التزاميّا، مع أنّ المقصود دخوله فيه.

و هو ابن الحاجب، حيث خالف فى اشتراط اللزّوم الذّهنى أى قال بعدم اشتراط اللزّوم الذّهنى، فإنّه قال فى مختصره الأصولى ما هذا لفظه: و دلالته الوضعيّه على كمال معناه مطابقيّه، و على جزئه تضمّنيّه، و غير الوضعيّه التزام.

و كيف كان فأراد الشّارح أن يجمع بين كلام المصنّف و كلام ابن الحاجب بقوله: «فكأنّه» أى ابن الحاجب أراد باللزّوم المنفىّ اللزّوم البيّن، و المصنّف أراد باللزّوم المعتبر فى دلاله الالتزام اللزّوم الغير البيّن، فلا خلاف بينهما.

و بعباره أخرى إنّ مراد ابن الحاجب باللزّوم الذّهنى المنفى اشتراطه فى دلاله الالتزام هو خصوص الذّهنى البيّن بالمعنى الأخصّ، و هذا لا ينافى ما ذكره المصنّف من اشتراط اللزّوم الذّهنى مطلقا، فاللزّوم الذّهنى لا بدّ منه بلا نزاع.

أى البيّن بالمعنى الأخصّ فقطّ المعتبر عند المنطقيّين، أى ليس هذا مراده، بل مراده ما يشمل البيّن و غيره، و إليه أشار بقوله: «و لو لا اعتقاد المخاطب بعرف» .

أى لا يجب فى اللزّوم الذّهنى أن يكون عقليّا كلزوم البصر للعمى، و الزّوجيّه للأربعه، بل يكفى و إن كان من جهه اعتقاد المخاطب لذلك اللزّوم «بعرف» أى بسببه.

اعترض بأن اعتقاد المخاطب متعلّق باللزّوم لا مثبت له، و المثبت له إنّما عقله، إذ المخاطب يثبت أوّلا بعقله من أجل العرف أو غيره اللزّوم، ثمّ يعتقده، و يلتزم به، فكان الأولى أن يقول: مما يثبته عقل المخاطب.

ص :۳۱۵

عرف عام (۱) إذ (۲) هو المفهوم من إطلاق العرف [أو غيره]يعنى العرف الخاصّ كالشّرع (۳) و اصطلاحات أرباب الصّناعات

و أجيب بأنّ الاعتقاد فى كلامه بمعنى اسم الفاعل مجازا، أى مما يثبته معتقد المخاطب، و هو عقله «بسبب عرف عام» .

المراد بالعرف العام ما استقرّ عليه عرف عام، و هو الّذى لم يعرف جاعله بأنّه أهل الشّرع، أو النّحاه، أو المتكلّمون، أو أهل اللّغه، لا ـ ما اتفق عليه جميع النّاس، أو جميع أهل العلم، أو جميع العوام حتّى يرد أنّ اتّفاق جميع النّاس، أو جميع أهل العلم، أو جميع العوام على شىء بعيد.

علّه لمحذوف، أى إنّما قيّدنا العرف بالعامّ، و لم نجعله شاملا للخاصّ لأنّه المفهوم من إطلاق العرف، أى من استعماله مجرّدا عن القرائن، و ذلك كاللزّوم الّذى بين الأسد و الجرأه، فإنّه ليس ناش من العرف العامّ، فإذا قيل: زيد أسد، يعرف المخاطب أنّه أراد وصفه بالشّجاعه و الجرأه، فإنّه و إن لم يكن لزوم بين الجثّه المخصوصه، و الجرأه عقلا، إلّا أنّه متحقّق عند العرف.

و ذلك كاللزّوم الكائن بين بلوغ الماء كرّا و عدم قبوله النّجاسه، فإنّ هذا اللزّوم عند أهل الشّرع خاصّه، فإذا قال أحد لك: هل ينجس هذا الماء إذا وقع فيه نجاسه، و لم يتغيّر لونه و ريحه و طعمه؟ فأجبته بقولك: هذا الماء قد بلغ كرّا، فهم منه عدم قبوله للنّجاسه، إن كان من أهل الشّرع، لقوله عليه السّلام: «الماء إذا بلغ كرّا لم ينجّسه شىء.

و من هذا القبيل اللزّوم بين البطلان و التّسلسل عند الحكماء و المتكلّمين، فإذا قلت لأحد يلزم من كلامه التّسلسل: كلامك مستلزم للتّسلسل، يفهم منه أنّه باطل إن كان كلاميّا.

و اللزّوم بين الرّفع و الفاعل عند النّحاه، فإذا قال أحد: جاء زيدا بالنّصب. فقلت له: زيد فاعل يفهم منه أنّه باطل، إن كان نحويا، هذا ما أشار إليه بقوله: «و اصطلاحات أرباب الصّناعات» .

فقوله: «و اصطلاحات أرباب الصّناعات» عطف على «الشّرع» ، فيكون من أمثله العرف الخاصّ، لأنّ اصطلاح أرباب كلّ صنعه من قبيل العرف الخاصّ، و ذلك كلزوم المنشار للنّجار، فإنّه خاصّ للنّجّارين، فيجوز أن يقال: هذا منشار زيد، ليفهم منه المخاطب أنّ زيدا نجّارا، و كلزوم موسى للحلاّق، فإنّه خاصّ للحلاّقين، فيجوز أن يقال: هذا موسى زيد ليفهم المخاطب أنّه حلاّق و هكذا.

و غير (۱) ذلک، [و الإيراد المذكور]أى إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفه فى الوضوح [لا يتأتّى بالوضعيّه]أى (۲) بالدّلاله المطابقيّه (۳)

عطف على العرف الخاصّ، و ذلک كالقرائن الموجبه للزّوم الكائن بين الموضوع له و الخارج، كلزوم الكرم للبخل بسبب كون المتكلّم فى مقام ذمّ و سخريّه أحد، كما إذا قلت تعريضا على لئيم: ألا أيّها النّاس أتعجّب من كرم فلان، فإنّ المخاطب يفهم أنّه بخيل بمعونه أنّک فى مقام ذمّه، و كلزوم سلب المتكلّم الزّنا من نفسه و أخته فى مقام ذمّه لأحد، لثبوت الزّنا و له و لأخته، فيقول: لست أنا زان و لا أختى زانيه، فيفهم المخاطب بمعونه المقام أنّ مراده ثبوت الزّنا لأحد و أخته.

فسّر الشّارح الوضعيّه بالمطابقيّه، لئلّا يتوهّم أنّ المراد بالوضعيّه هو المعنى الّذى جعله مقسما للدّلالات الثّلاث، فيما أعنى ما للوضع فيها مدخل، فتدخل العقليّه الآتيه، و هو فاسد.

أعلم أنّ المطابقيّه كما تندرج فيها دلاله الحقائق، تندرج فيها دلاله المجازات، مرسله كانت أو مستعاره على مذهب المناطقه، لأنّها دلاله اللّفظ على تمام ما وضع له بالوضع النّوعى، بناء على أنّ المراد بالوضع فى تعريف المطابقه أعمّ من الشّخصى و النّوعى، كما فى شرح الشّمسيّه، حيث قال الشّارح: لا نسلّم أنّ دلاله المجاز على معناه تضمّن أو التزام، بل مطابقه، إذ المراد بالوضع فى الدّلالات الثّلاث أعمّ من الجزئى الشّخصى، كما فى المفردات، و الكلّى النّوعى كما فى المركّبات، و إلّا لبقيت دلاله المركّبات خارجه عن الأقسام، و المجاز موضوع بإزاء معنى بالنّوع، كما تقرّر فى موضعه انتهى.

لكنّ أهل هذا الفنّ، أى البيانيّين منعوا كون دلاله المجاز وضعيّه، كما يستفاد ذلک من كلام السّيرافى عند تعريفه الدّلاله، و هذا نصّه: الوضع المعتبر سواء كان شخصيّا أو نوعيّا، تعيين اللّفظ نفسه بلا واسطه قرينه بإزاء المعنى، لا تعيينه مطلقا بإزائه، و صرّح بذلک الشّارح أيضا فى التّلويح، فإذا ينتفى الوضع المعتبر مطلقا عندهم فى المجاز، فدلالته على معناه إمّا تضمّنيّه كما فى موارد استعمال اللّفظ الموضوع للكلّ فى الجزء، أو التزاميّه ج كما فى غير هذه الموارد من سائر المجازات مرسله كانت أو مستعاره.

فإذا لا يراد أنّ البيانيّين خصّوا تأتّى الاختلاف فى الوضوح و الخفاء بالعقليّه، و طبّقوها على

[لأن السّامع (١) إذا كان عالما بوضع الألفاظ (٢)]لذلك المعنى [لم يكن بعضها (٣) أوضح]دلاله عليه من بعض [و إلّا]أى و إن لم يكن عالما بوضع (۴) الألفاظ [لم يكن كلّ واحد]من الألفاظ [دالا عليه (۵)]

المجازات و الكنايات، مع أنّ دلاله المجازات وضعيّه مطابقيّه لا تضمّنيّه، أو التزاميّه حتّى تكون عقليّه، وجه عدم الورود أن كونها وضعيّه مطابقيّه إنّما هو عند المناطقه لا عندهم.

خصّه بالذّكر، لأنّه هو الّذى تعتبر نسبه الخفاء و الوضوح إليه غالبا.

أى بوضع كلّ واحد منها «لذلك المعنى» الّذى قصد المتكلّم إفادته بها له.

أى لم يكن بعض الألفاظ أوضح دلاله على المعنى من بعض، بل هى متساويه الأقدام فى الدّلاله عليه، ضروره تساويها فى الوضع، و العلم به المقتضى لفهم المعنى عند سماع تلك الألفاظ، فإذا كانت متساويه فيها، لا يمكن الاختلاف فى دلالتها وضوحا و خفاء، فإنّ الوضع، و العلم به، و السّماع، و التّلفظ، إذا اجتمعت كانت علّه تامّه للدّلاله على المعنى، و لا يمكن مع اجتماعها اعتبار كون الدّلاله بالنّسبه إلى كلام أوضح، و بالنّسبه إلى آخر أخفى، مثلا إذا كان السّامع عالما بالوضع، و ألقى إليه أبو أحمد كريم، و زيد جواد، يفهم منهما المعنى بلا تفاوت، و هو ثبوت الجود للشّخص المعيّن الخارجى الّذى اسمه زيد، و كنيته أبو أحمد.

أى بوضع جميعها، و هذا صادق بأن لا يعلم شيئا منها أصلا، أو يعلم بعضها دون بعض.

أى جميعها، يعنى غير دالّ عليه، كما إذا لم يعلم وضع شىء منها، أو بعضها غير دالّ كما إذا علم وضع بعضها دون بعض، فإنّ رفع الإيجاب الكلّى إمّا بالسّلب الكلّى، و إمّا بالسّلب الجزئى، و على التّقديرين لا مجال فى الوضوح و الخفاء.

و مثال الفرض الأوّل كما إذا لم يعلم السّامع وضع كلّ من قولنا: زيد جواد، و قولنا: أبو أحمد كريم، و مثال الفرض الثّانى كما إذا علم وضع أحدهما دون الآخر.

إذ فى الفرض الأوّل لا دلاله أصلا حتّى تصل النّوبه إلى اختلافها فى الوضوح و الخفاء، و على الفرض الثّانى لا مقابل للبعض الّذى يدل على المعنى حتّى قيس إليه من حيث خفاء دلالته و وضوحها.

لتوقّف (١) الفهم على العلم بالوضع، مثلا إذا قلنا: خدّه يشبه الورد، فالسّامع إن كان عالما بوضع المفردات (٢) و الهيئه التّركيبيّه (٣) امتنع (۴) أن يكون كلام آخر يؤدّى هذا المعنى بطريق المطابقه دلاله أوضح أو أخفى.

أى لتوقّف فهم المعنى المعبّر عنه بالدّلاله على العلم بالوضع، و فى كلامه إشعار بأنّ المراد بالدّلاله فهم المعنى من اللّفظ، لا كون اللّفظ بحيث يفهم من المعنى، لأنّ هذه الحيثيّه ثابته للّفظ بعد العلم بوضعه و قبله، و لا تكون منتفيه على تقدير انتفاء العلم بالوضع، كما هو ظاهر، و عليه فلا يرد عليه أنّ الموقوف على العلم بالوضع، فهم المعنى بالفعل، و الدّلاله كون اللّفظ بحيث يفهم منه المعنى، و هذه الحيثيّه ثابته للّفظ بعد العلم و قبله، و لا تكون منتفيه على تقدير انتفاء العلم به، و وجه عدم الورود أن المراد بالدّلاله المستفاده من دالا فى قوله: و إلّا لم يكن كلّ واحد دالا عليه، فهم المعنى من اللّفظ بالفعل، لا كون اللّفظ بحيث يفهم منه المعنى، فصحّ حينئذ تعليله لتوقّف الفهم على العلم بالوضع.

بأن يعرف أنّ الخدّ موضوع للعضو المخصوص، و الورد موضوع للنّبت المعلوم، و يشبه موضوع للمعنى المعلوم.

بأن يعرف أنّ الهيئه التّركيبيّه موضوعه نوعا لثبوت المسند إليه.

جواب إن فى قوله «إن كان عالما. . .» ، و «كلام» اسم «يكون» ، و جمله «يؤدى» خبره، و المعنى امتنع أن يوجد كلاما مؤدّيا هذا المعنى بدلاله المطابقه دلاله أوضح، أو أخفى، أى أوضح أو أخفى من دلاله قولنا: خده يشبه الورد لوجه فيه ما أشرنا إليه أنفا من أن انتقال الذّهن من اللّفظ إلى المعنى المطابقى يتوقّف على الوضع و العلم به و السّماع و التّلفّظ، و المجموع من هذه الأمور الأربعه علّه تامّه لخطور المعنى فى الذّهن، فما أشرنا إليه أنفا من أنّ انتقال الذّهن من اللّفظ إلى المعنى المطابقى يتوقّف على الوضع و العلم به، و السّماع و التّلفّظ، و المجموع من هذه الأمور الأربعه علّه تامّه لخطور المعنى فى الذّهن، فإذا وجد وجد الانتقال فحينئذ لا يعقل الوضوح و الخفاء فى الألفاظ المترادفه الدّاله بالمطابقه على معنى واحد، لأنّها بعد تحقّق العلّه التامّه متساويّه الإقدام فى الدّلاله على المعنى بالضّروره.

ص: ٣١٩

لأنّه (۱) إذا أقيم مقام كلّ لفظ ما يرادفه (۲) فالسّامع إن علم الوضع فلا تفاوت فى الفهم و إلاّ (۳) لم يتحقّق الفهم، و إنّما قال: لم يكن كلّ واحد (۴)

علّه لقوله «امتنع...» .

بأن يقام و يوضع مقام خدّه و جنته، و مقام يشبه يماثل، و مقام الورد الزّهر، و يقال: و جنته يماثل الزّهر، فإن كان السّامع عالما بالوضع، أى بوضع هذه المفردات ينتقل إلى المعنى التّركيبى، أى ثبوت المماثله للنّبت المخصوص للعضو المخصوص من الممدوح على و تيره انتقاله إليه، من قولك: خدّه يشبه الورد، و إلاّ فلا، فالأمر دائر بين الوجود و العدم، لا بين الوضوح و الخفاء بعد ثبوت الدّلاله فى كلّ منهما، بخلاف الدّلاله التّضمنيّه و الالتزاميّه فإنّها تختلف باختلاف العبارات كقولك عند إراده تفهيم ثبوت الجود لزيد: زيد كثير الرّماد، و زيد مهزول الفصيل، فإنّهما يختلفان فى الوضوح و الخفاء، لأنّ المثال الأوّل أشهر استعمالا من الثّانى، فيكون أوضح دلاله.

أى و إن لم يعلم الوضع لم يفهم شيئا أصلا، حتّى يكون هناك تفاوت فى الدّلاله وضوحا و خفاء.

أى قال المصنّف: «لم يكن كلّ واحد» ، ممّا يدلّ على السّلب الجزئى دون أن يقول لم يكن واحد منها ممّا يدلّ على السّلب الكلّى، و إنّما كان الأوّل سلبا جزئيا لوقوع كلّ فى حيز النّفى المفيد لسلب العموم، و هو سلب جزئى، و إنّما كان الثّانى سلبا كلّيا، لأنّ واحد نكره واقعه فى سياق النّفى فتعمّ عموما شموليّا، فيكون المراد عموم السّلب، و هو سلب كلّى.

و حاصل الفرق بين التّعبيرين: أنّ الأوّل سلب جزئى، و قد ثبت فى محلّه أنّ السّالبه الجزئيّه أعمّ، حيث إنّها صادقّه مع السّلب الكلّى بأن لا يكون السّامع عالما بوضع شىء منها، فلا يكون شىء منها دالا، و مع السّلب الجزئى بأن يكون عالما بوضع بعض منها دون بعض، فيكون بعضها دالا، و الثّانى سلب كلّى، كما عرفت، و ذلك لا يصدق إلاّ إذا لم يكن عالما بشىء منها، و حيث إنّ المتحقّق فى الواقع عند انتفاء الموجبه الكلّيّه أمران: السّلب الكلّى و السّلب الجزئى، أتى المصنّف بما يدلّ على رفع الإيجاب الكلّى كان متحقّقا فى ضمن السّلب الكلّى و السّلب الجزئى، و لم يأت بما يدلّ على السّلب الكلّى، أى لم يقل: و إلاّ لم يكن واحد منها دالا، لأنّه لا يشمل فرض تحقّق السّلب الجزئى.

لأنّ قولنا (١) هو عالم بوضع الألفاظ معناه أنّه عالم بوضع كلّ لفظ (٢) فنقيضه المشار إليه بقوله: و إلّا، يكون سلبا جزئيّا (٣) أى إن لم يكن عالما بوضع كلّ لفظ، فيكون اللّازم عدم دلاله كلّ لفظ، و يحتمل أن يكون البعض منها دالا (۴) لاحتمال أن يكون عالما بوضع البعض.

و لقائل أن يقول: لا نسلّم (۵) عدم التّفاوت فى الفهم على تقدير العلم بالوضع، بل يجوز أن يحضر فى العقل معانى بعض الألفاظ المخزونه فى الخيال (۶) بأدنى التفات لكثره الممّارسه و المؤانسه و قرب العهد، بخلاف البعض فإنّه يحتاج إلى الالتفات أكثر (٧) ، و مراجعه أطول مع كون الألفاظ مترادفه و السّامع عالما بالوضع و هذا ممّا نجده

الأولى أن يقول الشّارح، لأنّ قوله بضمير الغيبه العائد على المصنّف.

أى فيكون إيجابا كلّيّا.

أى لما تقرّر فى المنطق من أنّ الإيجاب الكلّى إنّما يناقضه السّلب الجزئى لا الكلّى، ثمّ إنّ من المعلوم أنّ السّلب الجزئى أعمّ من السّلب الكلّى، و ذلك لتحقّق السّلب الجزئى عن انتفاء الحكم عن كلّ الأفراد الّذى هو السّلب الكلّى، و عند انتفائه عن بعض الأفراد.

أى لأنّ رفع الإيجاب الكلّى صادق على السّلب الجزئى و الكلّى معا.

هذا اعتراض على قول المصنّف، أعنى «لأنّ السّامع إذا كان عالما بوضع الألفاظ لم يكن بعضها أوضح» ، أى من حيث الدّلاله من بعض.

و حاصل الاعتراض لا نسلّم عدم التّفاوت من حيث الوضوح و الخفاء على تقدير العلم بالوضع، بل يمكن التّفاوت و الاختلاف من حيث وضوح الدّلاله و خفائها مع العلم بالوضع.

أى مثل زيد أسد، و أبو أحمد ليث، و المرتضى غضنفر، إذا فرضنا استعمال هذه الألفاظ فى مدح من اسمه زيد، و كنيته أبو أحمد، و لقبه المرتضى، كانت دلاله الجمله الأولى أوضح من الثّانيه و الثّالثه، و ذلك لكثره الممّارسه و المؤانسه و قرب العهد، أو فرضنا أنّ زيدا كان مكّنى بأبى أحمد، و أبى سعيد، و أبى عقيل، فيقال فى مدحه: أبو أحمد أسد، و أبو سعيد ضرغام، و أبو عقيل سبع، فى الآجام كان الأوّل أوضح من الثّانى و الثّالث.

أى كلفظ الغيث و الغضنفر و الضّرغام، و حينئذ فقد وجد الوضوح و الخفاء فى دلاله المطابقه مع العلم بالوضع، فقول المصنّف: «لأنّ السّامع. . .» غير مسلّم.

ص :٣٢١

من أنفسنا، و الجواب (۱) أنّ التوقّف إنّما هو من جهه تذكّر الواضع و بعد تحقّق العلم بالوضع و حصوله بالفعل، فالفهم ضرورى [و يتأتّى]الإيراد المذكور (۲) [بالعقليّه (۳)]من الدّلالات [لجواز أن تختلف مراتب اللزّوم (۴) فى الوضوح (۵)]أى مراتب لزوم الأجزاء للكلّ فى التّضمّن (۶)

و حاصل الجواب أنّ المراد بالاختلاف فى الوضوح و الخفاء أن يكون ذلك بالنّظر إلى نفس الدّلاله، و هذا غير معقول فى الدّلاله المطابقيّه إذ بعد العلم بالوضع و التّلفّظ و السّماع لا بدّ من الدّلاله، و ما ذكرت من الاختلاف إنّما هو بالنّسبه إلى تذكّر الوضع المنسى، أى و ليس التوقّف و المراجعه لخفاء الدّلاله بعد العلم بالوضع، هذا متصوّر فى الدّلاله الالتزاميّه، لأنّها متقوّمه على اللزّوم، و هو أساسه و لبّه، فحيث إنّه مختلف يوجب اختلافه اختلاف الدّلالات الالتزاميّه.

أى إيراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفه فى وضوح الدّلاله يتأتّى بالدّلالات العقليّه، أى التّضمنيّه و الالتزاميّه.

اللاّم للعهد، أى يتأتّى بالتّضمّن و الالتزام.

أراد باللّزوم ما يشمل لزوم الجزء للكلّ فى التّضمّن، و لزوم اللاّزم للملزوم فى الالتزام، و لهذا لم يقل: مراتب اللاّزم، لئلاّ يكون قاصرا على دلاله الالتزام.

بأن يكون بعض المراتب أوضح دلاله من بعضها الآخر، لأنّ الدّلاله كما عرفت متقوّمه على اللزّوم، و هو مختلف، إذ قد يكون بيّنا بالمعنى الأخصّ، و قد يكون بيّنا بالمعنى الأعمّ، و قد يكون بيّنا بالمعنى الأعمّ، و قد يكون غير بيّن، و غير بيّن قد يفتقر إلى ملاحظه واسطه، و قد يفتقر إلى ملاحظه واسطتين، و هكذا، فإذا يحصل اختلاف الدّلالات باختلافه.

أقول: اختلاف مراتب اللزّوم فى التّضمّن من جهه وجود الواسطه و عدمها، و قلّتها و كثرتها مثلا الحيوان و الجسم النّامى و الجسم المطلق و الجوهر، كلّها أجزاء للإنسان لكن بعضها بواسطه فأكثر، و بعضها بلا واسطه، فالرّبط بينه و بين ما هو جزئه بلا واسطه أوضح من الرّبط الّذى بينه و بين جزئه مع واسطه، و الرّبط بينه و بين ما هو جزئه بواسطه واحده أوضح ممّا هو جزؤه بواسطتين و هكذا. هذا الاختلاف يوجب اختلاف دلاله اللّفظ الموضوع بإزائه بالقياس إليها.

ص :۳۲۲

و مراتب لزوم اللّوازم (١) للملزوم فی الالتزام، و هذا (٢) فی الالتزام ظاهر فإنّه یجوز أن یکون للشّیء (٣) لوازم متعدّده (۴) بعضها (۵) أقرب إلیه (۶) من بعض و أسرع انتقالا منه (٧) إلیه لقلّه (٨) الوسائط فیمکن تأدیه الملزوم (٩) بالألفاظ الموضوعه لهذه اللّوازم

أی الّتی هی المدلول الالتزامی، أقول: اختلاف مراتب اللزّوم فی الالتزام إمّا من ناحیه عدم الواسطه و وجودها و قلّتها و کثرتها مثلا کثره الرّماد، و کثره إلقاء الحطب تحت القدر، و کثره الطّبخ، و کثره الأکله، و کثره الضّیفان کلّها لوازم للجود إلاّ أن استلزامه لکثره الضّیفان أوضح من استلزامه لکثره الأکله، و استلزامه لها أوضح من استلزامه لکثره الطّبخ، و استلزامه لها أوضح من استلزامه لکثره إلقاء الحطب تحت القدر، و استلزامه لها أوضح من استلزامه لکثره الرّماد. فتأدیه ثبوت الجود لزید مثلا بقولنا: زید کثر ضیفانه أوضح من تأدیته بقولنا: زید کثیر طبخه، و هکذا.

و إمّا من جهه شهره الاستعمال و قلّته مثلا کثره الرّماد و هزل الفصیل لازمان للجود إلاّ أنّ استعمال اللّفظ الموضوع بإزاء الأوّل عند إراده الجود أکثر من استعمال اللّفظ الموضوع بإزاء الثّانی، فیکون قولنا: زید کثیر رماده أوضح دلاله علی ثبوت الجود له من قولنا: زید مهزول فصیله، و إن کانا من ناحیه الواسطه متساویین، و کیف کان فاختلاف اللّوازم فی الالتزام ظاهر.

أی اختلاف مراتب اللّزوم فی الوضوح فی دلاله الالتزام ظاهر.

أی الّذی هو الملزوم کالکرم و الجود مثلا.

ککثره الضّیفان، و کثره إحراق الحطب تحت القدر، و کثره الرّماد.

أی بعض تلک اللّوازم ککثره الضّیفان أقرب إلیه، أی الجود و الکرم من کثره الرّماد مثلا.

أی إلی ذلک الشّیء.

أی من ذلک الشّیء إلی ذلک البعض.

و کان علیه أن یقول: أو عدمها، إلاّ أن یقال: إنّه أراد بالقلّه ما یشمل العدم.

أی المعنی الملزوم کالجود مثلا، أی یمکن تأدیته بالألفاظ الموضوعه لهذه اللّوازم المختلفه الدّلاله علیه وضوحا و خفاء.

ص :٣٢٣

المختلفه الدّلاله علیه (۱) وضوحا و خفاء (۲) ، و کذا (۳) یجوز أن یکون للّازم ملزومات (۴) لزومه لبعضها أوضح منه للبعض الآخر، فیمکن (۵) تأدیه اللاّزم بالألفاظ الموضوعه للملزومات المختلفه وضوحا و خفاء، و أمّا (۶) فی التّضمّن فلأنّه یجوز أن یکون المعنی جزءا من شیء (۷) و جزءا لجزء من شیء آخر (۸) فدلاله الشّیء (۹) الّذی ذلک المعنی (۱۰)

أی علی المعنی الملزوم.

توضیح ذلک ککثره الرّماد، و کثره الضّیفان، و کثره الطّبخ، و کثره الأکله، و کثره إلقاء الحطب تحت القدر، فدلاله هذه الألفاظ الموضوعه للّوازم علی الملزوم، أعنی الکرم مختلفه، فدلاله بعضها أوضح من دلاله بعضها الآخر، کما عرفت.

هذا إشاره إلی ما إذا استعمل اللّفظ الموضوع للملزوم لینتقل منه إلی اللازم، کما فی المجاز عند الکلّ، و فی الکنایه علی مذهب المشهور، و منهم المصنّف.

و ذلک کالحراره، فإنّ لها ملزومات کالشّمس و النّار و الحرکه الشّدیده، و لکن لزوم الحراره لبعض هذه الملزومات، کالنّار أوضح من لزومها للبعض الآخر، و هو الشّمس ثمّ الحرکه، فقولنا زید فی جسمه نار، أی حراره أوضح دلاله علی ثبوت الحراره له من قولنا: زید فی جسمه شمس، و هذا أوضح من قولنا: زید فی جسمه حرکه شدیده.

أی بأن یقال زیدا أحرقته النّار، أو الشّمس، أو فی جسمه نار، أو شمس، أو حرکه قویّه.

أقول: جواب أمّا محذوف، أی و أمّا اختلاف مراتب اللزّوم فی التّضمّن فغیر ظاهر، فإذا یظهر حسن معادله قوله: و أمّا فی التّضمّن لقوله سابقا، و هذا فی الالتزام ظاهر.

أی کالجسم بالنّسبه إلی الحیوان.

أی کالجسم بالنّسبه إلی الإنسان حیث یکون الجسم جزءا للحیوان، و هو جزء للإنسان فیکون جزءا لجزء من شیء آخر، و هو الإنسان.

علی حذف مضاف، أی فدلاله دالّ الشّیء، أعنی لفظ حیوان مثلا، لأنّ الدّالّ هو اللّفظ المعنی.

أی کالجسم حیث یکون جزءا من ذلک الشّیء أعنی الحیوان.

جزء منه على ذلك المعنى (١) أوضح من دلاله الشّىء (٢) الّذى ذلك المعنى (٣) جزء من جزئه مثلا دلاله الحيوان على الجسم أوضح من دلاله الإنسان عليه، و دلاله الجدار على التّراب أوضح (۴) من دلاله البيت عليه. فإن قلت (۵) : بل الأمر بالعكس.

أى كالجسم.

أى كالإنسان.

أى كـالجسم، و الحاصل إنّ دلاله الحيوان على الجسم أوضـح من دلاله الإنسان عليه، و ذلك لأنّ دلاله الحيوان على الجسم من غير واسـطه، لأـنّ الجسم جزء من الحيوان، لأـنّ حقيقه الحيوان جسم نـام حسـاس متحرك بالإراده، و دلاله الإنسان على الجسـم بواسـطه الحيـوان، لأـنّ الحيوان جزء من الإنسـان، و الجسم جزء من الحيوان، فـالجسم جزء للإنسـان بواسـطه الحيوان، لأـنّه جزء الجزء، فالإنسان يـدلّ على الحيوان ابتـداء، و على الجسم ثانيا، بخلاف الحيوان فإنّه يـدلّ على الجسم ابتداء، فدلالته عليه أوضـح من دلاله الإنسان، فكما أنّ مراتب لزوم اللّوازم للملزوم متفاوته فى الوضوح، كذلك مراتب لزوم الأجزاء للكلّ متفاوته فيه.

أى دلاله الجـدار على التّراب أوضح من دلاله البيت عليه، و ذلك لأنّ دلاله الجدار على التّراب تكون بلا واسـطه، و دلاله البيت عليه تكون مع الواسـطه، و من المعلوم أن الدّلاله بلا واسطه أوضح منها معها، و أتى بمثالين ليكون إشاره إلى عدم الفرق بين أن يكون الجزء معقولا كالمثال الأوّل أو محسوسا كالمثال الثّانى.

هذا وارد على قوله: «فدلاله الشّىء الّذى ذلك المعنى جزء منه على ذلك المعنى أوضح. . .» ، و حاصل الإيراد إنّ ما ذكرتم من أنّ دلاله الشّـىء الّـذى ذلك المعنى جزء منه على ذلك المعنى أوضـح من دلاله الشّـىء الّذى ذلك المعنى جزء من جزئه عليه ممنوع، إذ لازمه أن تكون دلاله اللّفظ على جزئه أوضـح من دلالته على جزء جزئه، و الحال إنّ الأمر بالعكس، أى دلاله الإنسان على الجسم أوضح من دلاله الحيوان عليه عكس ما ذكرتم، من أنّ دلاله الحيوان عليه أوضح.

و توضـيح ذلـك أنّ الكـلّ كما أنّه متوقّف على أجزائه بحسب الوجود الخارجى، فما لم تتحقّق الأخشاب المخصوصه خارجا لا يمكن تحقّق السّـرير، و ما لم يتحقّق الجدار و السّـقف و السّاحه لم تتحقّق الدّار، و ما لم يتحقّق الماء و العسل و الخل لم يتحقّق السّكنجبين، و هكذا، كذلك

فإنّ فهم الجزء (۱) سابق على فهم الكلّ. قلت: نعم (۲) ، و لكنّ المراد هنا انتقال الذّهن إلى الجزء و ملاحظته بعد فهم الكلّ.

متوقّف على أجزائه بحسب التحقّق الـذّهنى، بمعنى أنّه مـا لم يعرف أجزاء الكـلّ لاـ يمكن أن يعرف نفسه، مثلاـ من لم يعرف مفهوم الجوهر، و الجسم المطلق، و الجسم النّامى، و الحيوان النّاطق، لاـ يمكن أن يعرف معنى الإنسان، فمن أراد تعليم الجاهل بمفهوم الإنسان لا بـدّ أن يفسّـِر له أوّلا الجوهر بأنّه شـىء إذا وجـد وجد فى الخارج لا فى الموضوع، ثمّ يفسّـِر له الجسم المطلق بأنّه جوهر قابل لأبعاد ثلاثه، ثمّ يفسّـِر له الجسم النّامى بأنّه جوهر قابل لأبعاد ثلاثه نام، ثمّ يفسّر له الحيوان بأنّه جوهر قابل لأبعاد ثلاـثه نـام متحرّك بالإراده، ثمّ يفسّـِر له النّاطق بأنّه ذات ثبت له النّطق، أى قوّه مـدركه للكلّيّات، فوقتئـذ يقول له: الإنسان جوهر جسم نـام حيوان نـاطق، فبعـد ذلك عنـدما سـمع لفظ الإنسان ينتقل منه أوّلا إلى الجوهر، ثمّ إلى الجسم، ثمّ إلى النّامى، ثمّ إلى الحيوان، ثمّ إلى النّاطق، ثمّ إلى المجموع بالأسـر، فالقضـيّه القـائله بـأنّ دلاله اللّفظ على جزئه أوضـح من دلالته على جزء جزئه ممنوعه، بل الأمر بالعكس، لأنّ فهم الجزء سابق على فهم الكلّ، كما عرفت، و ما كان أسبق فى الفهم فهو أوضح.

أى فإنّ فهم الجزء من اللّفظ الدّالّ على الكلّ سابق على فهم الكلّ، ثمّ ما كان أسبق فى الفهم كان أوضح دلاله.

أى نسـلّم أن الأـمر، و إن كـان بالعكس، بمعنى أنّ فهم جزء الجزء مقـدّم على فهم الجزء، فإنّ الكلّ متوقّف على الجزء بحسـب الوجود الخارجى، و بحسب الوجود الـذّهنى معا بالبيان المتقـدّم، إلاّ أنّ القوم اصـطلحوا على أنّ التّضـمّن هو فهم الجزء بعد فهم الكلّ، ففهمه قبل فهم الكلّ ليست دلاله تضمنيّه.

توضـيح ذلـك: أنّ السّامع عنـدما سـمع لفظ إنسان مثلا، و كان عارفا بمعناه يحصل فى نفسه ترتيبان: ترتيب صـعودى، و ترتيب نزولى، و الأوّل مقدّم على الثّانى تصوّرا، فإنّ ذهنه أوّلا ينتقل من لفظ إنسان إلى الجوهر، ثمّ إلى الجسم المطلق، ثمّ إلى الجسـم النّامى، ثمّ إلى الحيوان، ثمّ إلى النّاطق، ثمّ إلى مجموع الحيوان و النّاطق، و هـذا المجموع هو معنى الإنسان و بعـد صـعود ذهنه من الجوهر على التّرتيب المذكور، إلى هذا المجموع يشرع فى الدّخول فى التّرتيب الثّانى نازلا، بمعنى أنّه يبنى على أنّ المتكلّم أراد تفهيم المجموع، و أراد تفهيم

و كثيرا (١) ما يفهم الكلّ من غير التفات إلى الجزء، كما ذكره الشّيخ الرّئيس فى الشّفاء أنّه يجوز أن يخطر النّوع بالبال، و لا يلتفت الذّهن إلى الجنس.

جزئه، أى الحيوان و النّاطق، و أراد تفهيم جزء جزئه، أى الجسم النّامى، و هكذا، و التّرتيب الأوّل فى صقع الدّلاله التصوّريّه، و هذا التّرتيب فى صقع الدّلاله التّصديقيّه، و المصطلح عند القوم أنّ التّضمّن هو فهم الجزء بعد فهم الكلّ، أى التّصديق و البناء، بأنّه مراد بعد التّصديق، و البناء على أنّ الكلّ مراد، فإذا لا يرد ما ذكر من أنّ الأمر بالعكس، إذ فى التّرتيب النّزولى، و بحسب الدّلاله التّصديقيّه فهم الجزء متأخّر عن فهم الكلّ، و فهم جزء الجزء متأخّر عن فهم الجزء و هكذا، فما ذكر مسلّم بحسب الدّلاله التصوّريّه لا بحسب الدّلاله التّصديقيّه، و ملاک التّضمّن هو الفهم التّصديقى.

و بحسب هذا الفهم التّصديق يكون فهم الكلّ أسبق من فهم الجزء، و لازم ذلک أنّ دلاله اللّفظ على الكلّ أوضح من دلالته على الجزء، فالمراد بقوله: «و لكن المراد هنا انتقال الذّهن إلى الجزء» ، أى فى التّرتيب النّزولى «و ملاحظته بعد فهم الكلّ» أى ملاحظه الجزء بأنّه مراد للمتكلّم، بعد ملاحظه أنّ الكلّ مراد له.

هذا جواب ثان عن الاعتراض المذكور، و حاصله أنّ ما ذكرنا من تسليم كون فهم الجزء مقدّما على فهم الكلّ، و فهم جزء الجزء مقدّما على فهم الجزء، فى مرحله الدّلاله التصوّريّه إنّما هو على تقدير المماشاه، و إلّا ففى الحقيقه ليس الأمر كذلک، بل فهم الكلّ مقدّم على فهم الجزء فى الدّلاله التصوّريّه و التّصديقيّه معا.

نعم، معرفه الجزء مقدّم على الكلّ فى مقام تعليم من هو جاهل بالموضوع له، و أمّا بعد التّعليم و حصول المعرفه ففى مقام فهم المعنى من اللّفظ فهم الكلّ مقدّم على الجزء، بل كثيرا ما يفهم الكلّ من اللّفظ و يخطر فى الذّهن من دون التفات إلى الأجزاء، كما ذكره الشّيخ الرّئيس فى الشّفاء، حيث قال: إنّه يجوز أن يخطر النّوع بالبال، و لا يلتفت الذّهن إلى الجنس، أى يخطر النّوع على سبيل الإجمال لا التّفصيل، إذ خطوره بالبال مفصّلا بدون خطور الجنس محال، فيخطر النّوع كالإنسان بالبال، أى بالذّهن، و لا يلتفت الذّهن إلى الجنس، أى الحيوان مثلا، كما ذكره الشّيخ الرّئيس فى الشّفاء أنّه يجوز أن يخطر النّوع بالبال، و لا يلتفت الذّهن إلى الجنس.

[ثمّ اللّفظ المراد به لازم ما وضع له (۱)]سواء كان اللاّزم داخلا فيه كما فى التّضمّن، أو خارجا عنه، كما فى الالتزام [إن قامت قرينه على عدم إرادته]أى إراده ما وضع له (۲) [فمجاز (۳) و إلاّ (۴) فكنايه]فعند المصنّف (۵) أنّ الانتقال فى المجاز و الكنايه كليهما من الملزوم إلى اللاّزم، إذ لا دلاله للاّزم من حيث إنّه لازم على

[أبواب علم البيان]

@

[أبواب علم البيان]

اشاره

أى لازم المعنى الّذى وضع ذلك اللّفظ له، ثمّ المراد باللاّزم ما لا ينفكّ عنه سواء كان داخلا فيه كما فى التّضمّن، أو خارجا كما فى الالتزام.

كما فى قولك:

رأيت أسدا بيده سيف، فإنّ قولك بيده سيف قرينه دالّه على أن الأسد لم يرد به ما وضع له، و إنّما أريد به لازمه المشهور و هو الشّجاع.

أى فيسمّى ذلك اللّفظ مجازا مرسلا، إن كانت العلاقه غير المشابهه، و مجازا بالاستعاره إن كانت العلاقه المشابهه.

أى و إن لم تقم قرينه على عدم إراده ما وضع له، و ذلك بأن وجدت قرينه دالّه على إراده اللاّزم، إلاّ إنّها لم تكن مانعه من إراده الملزوم، و هو المعنى الموضوع له، و ليس المراد عدم وجود قرينه أصلا، لأنّ الكنايه لا بدّ لها من قرينه «فكنايه» أى فذلك اللّفظ المراد به اللاّزم مع صحّه إراده الملزوم الّذى وضع له اللّفظ يسمّى كنايه مأخوذ من كنّى عنه بكذا، إذا لم يصرّح باسمه، لأنّه لم يصرّح باسم اللاّزم مع إرادته، و ذلك كقولك: زيد عريض القفاء عند إراده أنّه بليد، فإنّ الشّهره قرينه على إراده ذلك من دون أن تمنع عن إراده الموضوع له.

هذا إشاره إلى ردّ السّكّاكى حيث يقول فى الكنايه بالانتقال من اللاّزم إلى الملزوم، و المصنّف رأى أنّ اللاّزم من حيث إنّه لازم، يجوز أن يكون أعمّ فلا ينتقل منه إلى الملزوم، إذ لا إشعار للأعمّ بالأخصّ.

الملزوم (۱) إلاّ أنّ إراده المعنى الموضوع له جائزه فى الكنايه دون المجاز (۲) . [و قدّم (۳)] المجاز [عليها]أى على الكنايه [لأنّ معناه]أى المجاز [كجزء معناها]أى الكنايه، لأنّ معنى المجاز هو اللاّزم فقطّ (۴) و معنى الكنايه يجوز أن يكون هو اللاّزم و الملزوم جميعا (۵) و الجزء مقدّم على الكلّ طبعا (۶) ، فيقدّم بحث المجاز على بحث الكنايه وضعا (۷) و إنّما قال: كجزء معناها (۸) لظهور أنّه ليس جزء معناها حقيقه، فإنّ معنى الكنايه ليس هو مجموع اللاّزم و الملزوم، بل هو اللاّزم مع جواز إراده الملزوم.

و ذلك لما ذكرنا من جواز أن يكون اللاّزم أعمّ من الملزوم، و العامّ لا إشعار له بأخصّ معيّن، فلا يصحّ أن ينتقل منه إليه.

و حاصل الفرق بين الكنايه و المجاز بعد اشتراكهما فى احتياج كلّ منها إلى القرينه، بأنّ القرينه فى المجاز مانعه، و فى الكنايه ليست بمانعه.

[بيان المجاز]

@

[بيان المجاز]

اشاره

أى قدّم المجاز على الكنايه فى البحث و التّبويب، و هذا جواب عمّا يقال من أنّ إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفه فى الوضوح إنّما يتأتّى بالدّلاله العقليّه، و هى منحصره هنا فى المجاز و الكنايه، فيكون المقصود من الفنّ منحصرا فيهما، و حينئذ فهما مستويان فى المقصوديّه من الفنّ، فلأىّ شىء قدّم المجاز عليها فى الوضع و البحث، و هلاّ عكس الأمر، ثمّ قوله: «قدّم» ، مبنى للمفعول.

و ذلك لقيام قرينه على عدم إراده الملزوم بخلاف الكنايه، حيث يجوز أن يكون المراد بها اللاّزم و الملزوم جميعا.

أى و إن كان المقصود بالأصاله اللاّزم، فلا يلزم استعمال اللّفظ فى الأكثر على نحو ممنوع.

لأنّ الكلّ متوقّف على الجزء فى الوجود، بمعنى أنّه لا يوجد إلاّ مع وجود طبيعه الجزء لتركّبه منها و من غيرها، و لذا يحكم العقل بأنّ الجزء من شأنه أن يتقدّم فى نفس الأمر على الكلّ، و ذلك معنى التّقدّم الطّبيعى.

أى ليحصل التّطابق بين الطّبع و الوضع.

أى و لم يقل لأنّ معناه جزء معناها، لظهور أنّ المجاز ليس جزء معنى الكنايه، لأنّها ليست مركّبه حقيقه كى يكون المجاز جزء معناها.

[ثمّ منه]أی من المجاز [ما يبتنى على التّشبيه (۱)]و هو الاستعاره الّتی كان أصلها (۲) التّشبيه [فتعيّن التّعرض له]أی للتّشبه أيضا (۳) قبل التّعرض للمجاز الّذی أحد أقسامه الاستعاره المبتيّه على التّشبيه و لما كان (۴) فی التّشبيه مباحث كثيره، و فوائد جمّه لم يجعل مقدّمه لبحث الاستعاره بل جعل مقصدا برأسه [فانحصر]المقصود (۵) من علم البيان [فی الثّلاثه]التّشبيه و المجاز و الكنايه. [التّشبيه]أی (۶) هذا باب التّشبيه الاصطلاحی المبنیّ عليه الاستعاره.

[من المجاز ما يبتنى على التّشبيه]

@

[من المجاز ما يبتنى على التّشبيه]

هذا إشاره إلى أنّ المجاز على قسمين: الاستعاره و المجاز المرسل، و الأوّل يبتنى على التّشبيه دون الثّانی.

[التّشبيه]

@

[التّشبيه]

اشاره

أی أساس الاستعاره هو التّشبيه، لأنّها عباره عن ذكر المشبّه به و إراده المشبّه.

توضيح ذلك أنّ الاستعاره متقوّمه على التّشبيه، و إدخال المشبّه فی جنس المشبّه به ادّعاء، -مثلا إذا قلنا: رأيت أسدا يرمی، فأوّلا ـ نشبّه فی أنفسنا الرّجل الشّجاع بالحيوان المفترس، و نبالغ فی التّشبيه بحيث ندّعی أنّه فرد من أفراده، ثمّ نترك أركان التّشبيه عند التّكلّم، و إبراز ما فی القلب عدا لفظ المشبّه به، فنذكره و نريد منه المشبّه، فهذا الذّكر هو الاستعاره، و لا ريب أنّ التّشبيه سابق عليها، و أساس لها فی صقع النّفس.

أی كما تعيّن التّعرض للمجاز و الكنايه، قوله: «فتعيّن التّعرض له» يقتضی أنّ التّعرض للتّشبيه ليس لذاته، بل لبناء الاستعاره عليه فينافی ما سيأتی من جعله مقصودا لذاته لاشتماله على مباحث كثيره، و فوائد جمّه، لأنّه يقتضی أنّ التّعرض له لذاته، و يمكن منع المنافاه و الجمع بينهما، بأنّ التّعرض له لذاته إنّما هو من حيث اشتماله على ما ذكر من المباحث و الفوائد، و التّعرض له لغيره إنّما هو من حيث توقّفه عليه.

هذا جواب عمّا يقال من أنّ مقتضی كون التّشبيه ممّا يبتنى عليه أحد أقسام المجاز أن لا يكون من مقاصد الفنّ، بل من مقدّماته

فكيف جعله بابا من الفنّ، و لم يجعل مقـدّمه للمجاز، و حاصل الجواب أنّه جعله بابا تشبيها له بالمقصـد من جهه كثره الأبحاث، و إن كان هو مقدّمه فى المعنى.

و المراد بالمقصود ما يشمل المقصود بالذّات كالمجاز و الكنايه، و المقصود بالتّبع كالتّشبيه.

و هذا التّفسير من الشّارح إشاره إلى أنّ التّشبيه خبر لمبتدأ محذوف بتقدير مضاف،

ص :۳۳۰

[التّشبيه]أى (۱) مطلق التّشبيه أعمّ من أن يكون على وجه الاستعاره (۲) أو على وجه تبتنى عليه الاستعاره (۳)

أعنى باب، فأصل الكلام هذا باب التّشبيه، ثمّ أشار الشّارح بقوله: «الاصطلاحى» إلى أنّ أل فى التّشبيه للعهد الذّكرى، لأنّه ممّا تقدّم له ذكر فى قوله: «ثمّ المجاز ما يبتنى على التّشبيه» ، و المراد بالمجاز المبتنى على التّشبيه هو الاستعاره، و هى تبتنى على التّشبيه الاصطلاحى لا التّشبيه اللّغوى، و ذلك لأنّ استعاره اللّفظ إنّما تكون بعد المبالغه فى التّشبيه، و إدخال المشبّه فى جنس المشبّه به.

ثمّ المراد بالتّشبيه الاصطلاحى الّذى هو أحد أقسام المقصود الثّلاثه ما كان خاليا عن الاستعاره، و التّجريد بأن كان مشتملا على الطّرفين و الأداه مثل قولك: زيد كالأسد، و يبحث عن التّشبيه الاصطلاحى من جهه طرفيه، و هما المشبّه و المشبّه به، و من جهه أداته و هى الكاف و شبهها، و من جهه وجهه و هو المعنى المشترك بين الطّرفين الجامع لهما. و من جهه الغرض منه، و هو الأمر الحاصل على إيجاده، و من جهه أقسامه، و سيأتى تفصيل هذه الأشياء فى محالّها.

أى أل فى التّشبيه هنا للجنس، لا للعهد الذّكرى، ففى كلامه شبه استخدام، حيث ذكر التّشبيه أوّلا بمعنى أى الاصطلاحى، ثمّ ذكره ثانيا بمعنى آخر، أى التّشبيه اللّغوى المتناول للاصطلاحى و غيره، كما أشار إليه بقوله: «أعمّ من أن يكون على وجه الاستعاره» ، و إنّما تعرّض لتعريف مطلق التّشبيه الّذى هو التّشبيه اللّغوى، مع أنّ الّذى من مقامه علم البيان إنّما هو الاصطلاحى لينجرّ الكلام منه إلى تحقيق المصطلح عليه، فتتمّ الفائده بالعلم بالمنقول عنه، أى التّشبيه اللّغوى، و المناسبه بينهما.

أى بالفعل و هو قسم من المجاز، كما فى قولك: رأيت أسدا بيده سيف، حيث إنّ الاستعاره فى هذا المثال تكون بالفعل، و ذلك لحذف الأداه و المشبّه.

أى بأن تكون الاستعاره بالقوّه، و هو التّشبيه المذكور فيه الطّرفان و الأداه، نحو: زيد كالأسد، أو كان زيدا أسدا، و هذا هو المقصود، و وجه بناء الاستعاره على هذا التّشبيه أنّه إذا حذف المشبّه و أداه التّشبيه، و أقيمت قرينه على أنّ المراد هو الرّجل الشّجاع صار لفظ المشبّه به استعاره و مجازا بعد ما كان حقيقه.

أو غير ذلک (۱) فلم يأت (۲) بالضّمير لئلاّ يعود إلى التّشبيه المذكور الّذى هو أخصّ (۳) . و ما (۴) يقال: إنّ المعرفه إذا أعيدت كانت عين الأوّل

أى بأن كان التّشبيه ضمنيّا كما فى بعض صور التّجريد، نحو قولک: لقيت من زيد أسدا، فأنت فى الأصل شبّهت زيدا بأسد، ثمّ بالغت فى كون زيد شجاعا، حتّى انتزعت منه الأسد، و إنّما كان هذا تشبيها ضمنيّا لذكر الطّرفين فيه، فهو أقرب إلى التّشبيه من الاستعاره، فيمكن التّحويل فى الطّرفين إلى هيئه التّشبيه الحقيقى.

أى فلم يأت المصنّف بالضّمير بأن يقول: التّشبيه هو لدلاله على مشاركه أمر لأمر فى معنى «لئلّا يعود إلى التّشبيه المذكور الّذى هو أخصّ» ، أى لئلاّ يعود الضّمير إلى التّشبيه الاصطلاحى الغير المراد هنا، لأنّ المراد و المقصود هو تعريف مطلق التّشبيه لا التّشبيه الاصطلاحى.

أى التّشبيه الاصطلاحى المذكور أخصّ من مطلق التّشبيه، أعنى التّشبيه بالمعنى اللّغوى، لا يخفى أنّ كون التّشبيه الاصطلاحى من مقاصد علم البيان الباحث عن أحوال اللّفظ العربى من حيث وضوح الدّلاله، يقتضى أن يكون عباره عن اشتراک شيئين فى المعنى الّذى هو مدلول الكلام، أو الكلام الدّالّ على اشتراک شيئين فى معنى، و التّشبيه اللّغوى كما يأتى عباره عن فعل المتكلّم، فبينهما مباينه كلّيّه، فأين الأخصّيّه؟

و قد يجاب بأنّ المصنّف لما فسّر التّشبيه الاصطلاحى أيضا بفعل المتكلّم حيث جعل جنسه التّشبيه اللّغوى كان أخصّ منه.

لا يقال: إنّ جعل التّشبيه الاصطلاحى عباره عن فعل المتكلّم، و أخصّ من التّشبيه اللّغوى ينافى كونه من مقاصد هذا الفنّ لأنّه إنّما يبحث فيه عن أحوال اللّفظ العربى و فعل المتكلّم ليس من الألفاظ.

فإنّه يقال: إنّه يكفى فى كونه من مقاصد هذا الفنّ كون البحث فيه عمّا يتعلّق به من الطّرفين، و وجه الشّبه و أداته، و الغرض منه بحثا عن أحوال اللّفظ.

إلى التّشبيه المذكور، فلا يصحّ تفسير التّشبيه بمطلق التّشبيه، لأنّه عين التّشبيه المذكور الّذى هو أخصّ، و الخاصّ من حيث إنّه خاصّ لا يكون عامّا فأين الأخصّيّه و الأعمّيّه.

هذا جواب عن سؤال وارد على قوله: «فلم يأت بالضّمير. . .» ، تقريب السّؤال أنّ المعرفه

فليس (۱) على إطلاقه يعنى أنّ معنى التّشبيه (۲) فى اللّغه [الدّلاله]هو مصدر قولك: دلّلت فلانا على كذا، إذا هديته له (۳) [على مشاركه أمر لأمر فى معنى (۴)]فالأمر الأوّل هو المشبّه، و الثّانى هو المشبّه به، و المعنى هو وجه الشّبه و هذا (۵) شامل لمثل

إذا أعيدت كانت عين الأوّل، فالظّاهر حينئذ كالضّمير، أى فكما إذا أتى بالضّمير يعود إلى التّشبيه المذكور، فكذلك إذا أتى به اسم الظّاهر المعرّف باللّام، لأنّ اللّام إشاره و حاصل الجواب: إنّ العينيّه عند الإعاده مقيّده بعدم القرينه على المغايره، و أمّا إن وجدت قرينه على المغايره، كما فى المقام فالتّعويل عليها.

أى بل أكثرى ليس له الكلّيّه، و بعباره أخرى بل مقيّد بما إذا لم تقم قرينه على المغايره كما هنا، فإنّ القرينه هنا على المغايره قوله: «و المراد ههنا ما لم تكن على وجه الاستعاره التّحقيقيّه. . .» ، فإنّ هذا الكلام يقتضى أنّ الثّانى غير الأوّل، و كذلك العدول من الضّمير إلى الظّاهر، مع كون المقام يقتضى ذكر الضّمير لسبق المرجع قرينه على المغايره.

[معنى التّشبيه فى اللّغه]

@

[معنى التّشبيه فى اللّغه]

أى الّذى هو مصدر شبّه، بدليل تفسير الشّارح الدّلاله بقوله: هو مصدر. . . ، أفاد الشّارح أنّ الدّلاله المراده هنا صفه للمتكلّم، كما أنّ التّشبيه كذلك، إذ معنى التّشبيه هو أن يدلّ المتكلّم على مشاركه أمر لأمر فى معنى، و ليست الدّلاله صفه الدّالّ، أعنى انفهام المعنى منه، إذ لا يصحّ حملها بهذا المعنى على التّشبيه الّذى هو فعل المتكلّم، فالحاصل إنّ الشّارح أراد بقوله: «هو مصدر قولك دلّلت فلانا» أن يبيّن المراد بالدّلاله الّتى هى صفه المتكلّم لا الدّلاله الّتى هى صفه اللّفظ فإنّها لا يصحّ حملها على التّشبيه، لكونه فعل المتكلّم.

أى إليه.

أى فى وصف، احترز به عن المشاركه فى عين، نحو شارك زيد عمرا فى الدّار، فإنّه ليس تشبيها.

أى تعريف التّشبيه اللّغوى فى كلام المصنّف بقوله: «الدّلاله على مشاركه أمر لأمر فى معنى» ، شامل لمثل: قاتل زيد عمرا، فإنّه يدلّ على مشاركه زيد لعمرو فى المقاتله، و جاء زيد و عمرو، فإنّه يدلّ على مشاركتهما فى المجىء، و مثلهما زيد أفضل من عمرو، فإنّه يدلّ على اشتراكهما فى الفضل، فإنّ جميع الأمثله المذكوره ما يصدق عليه أنّه مشاركه أمر لأمر فى معنى، مع أنّه لا يسمّى شىء منها تشبيها لغويّا، فكان الواجب على المصنّف أن يزيد فى

قاتل زيد عمرا، و جاءنى زيد و عمرو، [و المراد]بالتّشبيه المصطلح عليه [ههنا]أى فى علم البيان [ما لم تكن]أى الدّلاله (۱) على مشاركه أمر لأمر فى معنى بحيث لا تكون (۲) [على وجه الاستعاره التّحقيقيّه]نحو: رأيت أسدا فى الحمّام (۳) [و لا على]وجه [الاستعاره بالكنايه (۴)]نحو: أنشبت المنيّه أظفارها [و]لا على وجه [التّجريد]الّذى

التّعريف قولنا: بالكاف و نحوه لفظا أو تقديرا، لإخراج الأمثله المذكوره، و إدخال زيد أسد، حيث إنّه بتقدير الكاف، أى زيد كالأسد، فقد اتّضح لك أنّ مقصود الشّارح من قوله: «و هذا شامل لمثل. . .» ، هو الاعتراض على تعريف التّشبيه اللّغوى فى كلام المصنّف.

و قيل إنّ مراد الشّارح هو بيّان الواقع لا الاعتراض على التّعريف، و قد يجاب بأنّ ما عرّف به المصنّف من باب التّعريف الأعمّ، و هو شائع عند أهل اللّغه، أو يقال إنّ مراد المصنّف من الدّلاله فى تعريف التّشبيه هى الدّلاله الصّريحه، فخرج ما ذكر من المثالين، فإنّ الدّلاله فيهما على المشاركه ليست صريحه، و ذلك لأنّ مدلول الأوّل هو صراحه وجود المقاتله من زيد، و تعلّقها بعمرو، و يلزم من ذلك مشاركتهما فيها، و مدلول الثّانى صراحه ثبوت المجىء لزيد و وجوده لعمرو يلزم ذلك أيضا مشاركتهما فيه.

فخرج ما ذكر من المثالين من التّعريف بعد اعتبار كون الدّلاله على المشاركه صريحه، لأنّ الدّلاله على المشاركه فيهما ليست صريحه.

[معنى التّشبيه فى الاصطلاح]

@

[معنى التّشبيه فى الاصطلاح]

أى دلاله المتكلّم السّامع.

أى لا تكون الدّلاله المفاده بالكلام على وجه الاستعاره التّحقيقيّه. أى فإن كانت تلك الدّلاله على وجه الاستعاره المذكوره بأن طوى ذكر المشبّه، و ذكر لفظ المشبّه به مع قرينه دلّت على إراده المشبّه، فذلك اللّفظ لم يكن تشبيها فى الاصطلاح، و مثال ذلك نحو: رأيت أسدا فى الحمام.

يمكن أن يكون مثالا للمنفى، أعنى الاستعاره التّحقيقيّه، و يمكن أن يكون مثالا للتّشبيه، فالمعنى نحو التّشبيه المدلول عليه بقولك: رأيت أسدا فى الحمّام.

أى الاستعاره بالكنايه عند المصنّف عباره عن التّشبيه المضمر فى النّفس بأن لا يصرّح بشىء من أركانه سوى المشبّه، و يدلّ على ذلك التّشبيه المضمر بأن يثبت للمشبّه أمر مختص بالمشبّه به، «نحو أنشبت المنيّه أظفارها» ، و الأمر المختصّ بالمشبّه به

الدّالّ على ذلك

ص :٣٣٤

يذكر فى علم البديع (١) من نحو لقيت بزيـد أسدا، أو لقينى أسد، فإنّ فى هذه الثّلاثه (٢) دلاله على مشاركه أمر لأمر فى معنى مع أنّ شيئا منها (٣) لا يسمّى تشبيها اصطلاحا و إنّما قيّد

التّشبيه المضـمر فى النّفس هو الأظفار، و لا يخفى عليك أنّ الاسـتعاره بالكنايه إنّما هى نفس إضـمار التّشبيه، لا إثبات الأظفار، فإنّ إثباتها كما يأتى عن قريب استعاره تخييليّه، و الاستعاره بالكنايه هنا هى استعاره المنيّه للسّبع، ثمّ إثبات الأظفار للمنيّه استعاره تخييليّه.

و المذكور فى علم البديع أنّ التّجريد قسمان:

الأوّل: أن ينتزع من الشّىء شىء آخر مساو له فى صفاته للمبالغه فى ذلك الشّىء حتّى صار بحيث ينتزع منه شىء آخر مساو له فى صـفاته، كقوله تعالى: لَهُمْ فِيهٰا دٰارُ اَلْخُلْدِ (١)، فإنّه مسوق لانتزاع دار الخلـد من جهنّم، و هى عين دار الخلـد لا شبيهه بها، و هذا ليس فيه مشاركه أمر لأمر آخر حتّى يحتاج لإخراجه، فإنّ المجرّد عين المجرّد منه، و المشاركه تقتضى المغايره بين الشّيئين.

و الثّانى: أن ينتزع منه المشبّه به، نحو لقيت بزيد أسدا، فإنّه لتجريد الأسد من زيد، و أسد مشبّه به لزيد لا عينه، ففيه تشبيه مضمر فى النّفس، فيحتاج إلى الاحتراز عنه، ثمّ إخراجه إنّما هو بناء على أنّه لا يسـمّى تشبيها اصـطلاحا، و هو الأقرب، إذا لم يـذكر فيه الطّرفان على وجه ينبئ عن التّشبيه، و أمّا بناء على ما قيل من أنّه تشبيه، حيث ذكر فيه الطّرفان فلا حاجه إلى إخراجه، بل الواجب إدخـاله لئلّا يبطل التّعريف طردا، ثمّ أصل قوله: لقيت من زيـد أسـدا لقيت زيـدا المماثل للأسـد، ثمّ بولغ فى تشبيهه به حتّى أنّه جرّد من زيد ذات الأسد، و جعلت منتزعه منه.

أى الاستعارتين و التّجريد.

أى مع أنّ شـيئا من الثّلاثه لا يسـمّى تشبيها فى الاصـطلاح، أى لا يسمّى شىء منها تشبيها اصطلاحا فقدّم معمول يسمّى عليها، و لو أخّره ليكون فى حيّز النّفى لكـان أوضـح، و إنّما لم يسمّ شـىء من هـذه تشبيها اصـطلاحيّا. لأنّ التّشبيه فى الاصـطلاح ما كان بالكاف و نحوها لفظا أو تقديرا، هذا ما ذهب إليه المصنّف، و خالفه السّكاكى فى التّجريد، أعنى: ثالث الثّلاثه،

١- ١) سوره فصّلت:٢٨.

الاستعاره بالتّحقيقيّه و الكنايه (١) لأنّ الاستعاره التّخييليّه كإثبات الأظفار للمنيّه فى المثال المذكور ليس فيه شىء من الدّلاله على مشاركه أمر لأمر فى معنى على (٢)

فإنّه صرح بأنّ نحو: لقيت بزيد أسدا، أو لقينى أسد من قبيل التّشبيه.

و كيف كان فقوله «لا يسمّى تشبيها اصطلاحيّا» أى و إن وجد فيهما معنى التّشبيه نعم، هو تشبيه لغوى، و هو أعمّ من الاصطلاحى، فكلّ تشبيه اصطلاحى تشبيه لغوى و لا عكس، فيجتمعان فى زيد أسد، و ينفرد اللّغوى فى الاستعاره و التّجريد.

أى حاصل الكلام فى المقام أنّ المصنّف إنّما قيّد الاستعاره بالتّحقيقيّه و المكنّى عنها، و اكتفى بذكرهما و لم يقل: و لا على وجه الاستعاره التّخييليّه، لأنّها حقيقه عند المصنّف مستعمل فى معناه الحقيقى، و ليس مجازا أصلا، و إنّما التّجوّز فى إثباتها للمنيّه.

و بعباره أخرى: إنّ الاستعاره التّخييليّه هى مجرّد إثبات لازم المشبّه به للمشبّه بعد ادّعاء كونه عينه عند المصنّف، فهذا اللّازم مستعمل فى معناه الحقيقى، و لم يشبّه بشىء و لا تجوّز فيه، فإذا لا تكون الاستعاره التّخييليّه داخله فى الجنس، أى الدّلاله على المشاركه حتّى يحتاج إلى إخراجها، هذا ما أشار إليه بقوله «ليس فيه شىء من الدّلاله» أى فهى غير داخله فى المراد بما فى قوله: «ما لم تكن. . .» حتّى يحتاج إلى أن يقول: و لا على وجه الاستعاره التّخييليّه.

يحتمل أن يكون متعلّقا بإثبات، فالمعنى أنّ الاستعاره التّخييليّه عند المصنّف موافقا للسّلف، إثبات لازم المشبّه به للمشبّه بعد ادّعاء كونه عينه، فلا تشبيه إلاّ فى الاستعاره بالكنايه، و يحتمل أن يكون الظّرف متعلّقا بالنّفى، أى انتفاء الدّلاله على المشاركه فى التّخييليّه على رأى المصنّف، لا على رأى السّكّاكى، ففيها ذلك إذ الاستعاره التّخييليّه عند السّكّاكى هو إطلاق اسم المشبّه به على المشبّه الوهمى مثلا فى المثال أطلق لفظ الأظفار على المشبّه، و هو صوره وهميّه شبيهه بصوره الأظفار المحقّقه، و القرينه إضافتها إلى المنيّه، و حقيقه ذلك أنّه لما شبّه المنيّه بالسّبع فى اغتيال النّفوس أخذ الوهم فى تصويرها بصورته، و اختراعه لوازمها له، فاخترع لها مثل صوره الأظفار، ثمّ أطلق لفظ الأظفار، ففيه عندئذ الدّلاله على مشاركه أمر و هو الصّوره الوهميّه لأمر آخر، و هو ما يراد من الأظفار حقيقه فى معنى، و هى الهيئه الخاصّه، فإذا لا بدّ على مسلكه من زياده قيد لا على وجه الاستعاره التّخييليّه لإخراجها عن التّشبيه.

ص :٣٣٦

رأى المصنّف إذ المراد بالأظفار (۱) ههنا معناها الحقيقى على ما سيجیء، فالتّشبیه الاصطلاحی هو الدّلاله علی مشارکه أمر لأمر فی معنی لا علی وجه الاستعاره التّحقیقیّه، و الاستعاره بالکنایه و التّجرید [فدخل فیه (۲) نحو قولنا: زید أسد]بحذف أداه التّشبیه [و] نحو [قوله تعالی: صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ بحذف الأداه و المشبّه جمیعا، أی هم کصمّ (۳) فإنّ (۴)

أی عند المصنّف، و حینئذ فالتّجوّز إنّما هو الإسناد فالتّخییلیّه علی رأی المصنّف مجاز عقلیّ، و لذا لم یخرجها، و أمّا عند السّکّاکی فالتّجوّز فی نفس الأظفار، فهی داخله فی الجنس، و هو الدّلاله المذکوره، فلو حذف قوله: «التّحقیقیّه» و ما بعدها، و اقتصر علی قوله: «علی وجه الاستعاره» کان أخصر و أشمل لدخول التّخییلیّه عند السّکّاکی، و قول الشّارح: «علی ما یسجی» إشاره إلی ما یأتی من الخلاف بین السّکاکی و غیره.

أی فی التّشبیه الاصطلاحی، أی فدخل فی تعریف التّشبیه الاصطلاحی ما یسمّی تشبیها بلا خلاف، و هو ما ذکر فیه أداه التّشبیه، نحو: زید کالأسد، و ما یسمّی تشبیها علی القول المختار، و هو ما حذف فیه أداه التّشبیه، و جعل المشبّه به خبرا عن المشبّه، أو فی حکم الخبر، سواء کان مع ذکر المشبّه أو مع حذفه، فالأوّل نحو قولنا: زید أسد، و الثّانی نحو قوله تعالی: صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ (۱)، و هذه الآیه سیقت لذمّ المنافقین، أی هؤلاء المنافقون صمّ لا یسمعون الحقّ، بکم لا ینطقون به، عمی لا یبصرونه، فهم لا یرجعون عن ضلالتهم و کفرهم الباطنی، و إنّما شبّههم اللّه بالصّمّ لأنّهم لا یحسنوا الإصغاء إلی أدلّه اللّه تعالی، فکأنّهم صمّ، و لم یقروا باللّه و رسوله فکأنّهم بکم، و لم ینظروا إلی ما یدلّ علی توحیده و نبوّه نبیّه، فکأنّهم عمی، إذ لم تصل منفعه هذه الأعضاء إلیهم، فکأنّهم لیس لهم هذه الأعضاء. و الشّاهد: هو حذف الأداه و المشبّه معا.

کان فی الأصل هم کصم بکم عمی.

علّه لدخول ما ذکر من المثال و الآیه فی التّعریف حیث إنّ المحقّقین کالشّیوخ الأربعه، أی عبد القاهر و السّکّاکی و الزّمخشری و القاضی حسین الجرجانی، قالوا بأنّ ما ذکر من المثالین، أی زید أسد، و صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ تشبیه بلیغ، لا استعاره، و المراد بالتّشبیه البلیغ أن یحمل المشبّه به علی المشبّه.

۱- ۱) سوره البقره:۱۸.

المحقّقين على أنّه (۱) تشبيه بليغ لا استعاره لأنّ الاستعاره إنّما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له (۲) بالكلّيه و يجعل الكلام خلوا عنه (۳) صالحا (۴) لأن يراد به المنقول عنه و المنقول إليه، لو لا دلاله (۵) الحال أو فحوى الكلام.

أى ما ذكر من المثال و الآيه.

أى المشبّه، كالرّجل الشّجاع فى: رأيت أسدا فى الحمّام، و مراده بذكره ههنا ذكره على نحو ينبئ عن التّشبيه لا مطلقا، ثمّ إنّ طىّ ذكر المستعار له، إنّما هو فى الاستعاره التّصريحيّه لا فى المكنيّه، فإنّه إنّما يطوى فيها ذكر المشبّه به، و إمّا المشبّه فيذكر فيها، و إنّما اقتصر هنا على ذلك، لأنّ كلا من المثال و الآيه على فرض أنّهما استعاره تصريحيّه لا مكّنيّه بالكلّيه أى من اللّفظ و التّقدير، و لا شكّ أنّ المشبّه فى المثال الأوّل ملفوظ و فى الآيه مقدر، لأنّه مبتدأ محذوف.

أى يجعل الكلام خاليا عن المستعار له، فهذا، أى قوله: «و يجعل. . .» عطف على قوله: «يطوى. . .» عطف تفسير، و الحاصل إنّ الاستعاره إنّما هى عندما يطوى ذكر المستعار له بالكلّيه، و المثال و الآيه ليسا كذلك، فإنّ المستعار له مذكور فى المثال صريحا، و فى الآيه تقديرا.

حال عن الكلام، أى حال كون الكلام صالحا «لأن يراد به» أى بلفظ المشبّه به المذكور فيه «المنقول عنه» أى المشبّه به المستعار منه، كالأسد «و المنقول إليه» أى المشبّه المستعار له، كزيد مثلا.

أى يجعل الكلام الخالى عن المستعار له صالحا لإراده المنقول عنه أى الحيوان المفترس، و المنقول إليه أى الرّجل الشّجاع- مثلا-لفظ الأسد صالح لهما، لو لا القرينه الدّالّه على أنّ المراد هو المنقول إليه، أى الرّجل الشّجاع.

ثمّ تلك القرينه إما حاليّه أو مقاليّه، و الأولى ما أشار إليه بقوله: «دلاله الحال» كقولنا: رأيت أسدا، إذا كان المراد رؤيته فى موضع لا يمكن وجود الحيوان المفترس فيه، فلو لا هذه القرينه كان الكلام صالحا لإيراد بلفظ الأسد معناه الحقيقى، أى الحيوان المفترس، و أن يراد به معناه المجازى المشبّه، أى الرّجل الشّجاع، و الثّانيه ما أشار إليه بقوله: أو فحوى الكلام كقولنا: رأيت أسدا فى يده سيف، فلو لا هذه القرينه اللّفظيّه أعنى بيده سيف، كان الكلام صالحا

[و النّظر ههنا فى أركانه]أى البحث (١) فى هذا المقصد (٢) عن أركان التّشبيه المصطلح عليه [و هى (٣) أربعه [طرفاه]أى المشبّه و المشبّه به (۴) ،

للمعنيين.

ثمّ تسميّه القرينه المقاليّه بفحوى الكلام على خلاف المصطلح عند الأصوليّين، لأنّ فحوى الكلام عندهم عباره عن مفهوم الموافقه، أى المفهوم الموافق حكمه لحكم المنطوق إيجابا و سلبا، و إنّما سمّيت بذلك، لأنّ فحوى الكلام فى الأصل و اللّغه معناه و مذهبه كما فى المصباح و القاموس و القرينه المقاليّه معنى لفظ ذكر مع اللّفظ المجازى يمنع من إراده الموضوع له.

ثمّ اعترض على عباره الشّارح بأنّها تفيد أنّ الكلام المشتمل على لفظ المستعار منه صالح لأن يراد به المنقول عنه و المنقول إليه عند عدم القرينه، و ليس الأمر كذلك، فإنّه عند عدم القرينه يتعيّن حمله على المنقول عنه، و هو المعنى الحقيقى فهو غير صالح لإراده المنقول إليه، لأنّه لا يراد به المنقول إليه إلّا بواسطه القرينه، و لا قرينه فى الفرض.

و أجيب عن هذا الاعتراض بما حاصله من أنّ عدم القرينه المانعه إنّما يوجب عدم صحّه حمل الكلام على إراده المنقول إليه، لأنّها خلاف الظّاهر، و بناء العقلاء استقرّ على حمل اللّفظ على ما هو الظّاهر فيه لا عدم احتمال إرادته و صلاحيتها إذ قد تقرّر فى محلّه أنّ كلّ حقيقه تحتمل المجاز، و أن كان احتمالا مرجوحا، فما ذكره الشّارح من أنّ لفظ المشبّه به عند انتقاء القرينه صالحه إراده المستعار له، و المستعار منه لا غبار عليه.

أى هذا التّفسير إشاره إلى أنّ المراد بالنّظر، هو البحث على سبيل المجاز المرسل من إطلاق اسم السّبب على المسبّب، فإنّ البحث إثبات المحمولات للموضوعات، و هذا يستلزم و هو توجيه العقل إلى أحوال المنظور فيه.

أى مقصد التّشبيه.

أى الأركان الأربعه.

المراد بهما معناهما لا اللّفظ الدالّ عليهما بقرينه ما سيجىء فإنّ العقلى هو معناهما لا اللّفظ الدّالّ عليهما.

[و وجهه (١)]و أداته (٢) ، و فى الغرض (٣) منه و فى أقسامه]، و إطلاق (۴) الأركان على الأربعه المذكوره إمّا باعتبار أنّها مأخوذه فى تعريفه، أعنى الدّلاله على مشاركه أمر لأمر فى معنى بالكاف نحوه، و إمّا باعتبار أنّ التّشبيه فى الاصطلاح كثيرا ما يطلق على الكلام الدّالّ على المشاركه المذكوره كقولنا: زيد كالأسد فى الشّجاعه (۵) ، و لما كان

أى المعنى المشترك الجامع بين الطّرفين.

المراد بأداه التّشبيه إمّا معانى الألفاظ الدّالّه على التّشبيه، و إما نفس تلك الألفاظ، و الأوّل أحسن الحصول المناسبه بينهما و بين ما قبلها.

أى فى لأمر الباعث على إيجاده، و هذا عطف على قوله: «و فى أركانه» ، فالغرض ليس من الأركان، و المراد بأقسام التّشبيه هى الأقسام الحاصله باعتبار الطّرفين، و باعتبار الغرض، و باعتبار الأداه على ما يأتى تفصيله.

[أركان التّشبيه]

@

[أركان التّشبيه]

قوله:

«و إطلاق الأركان. . .» ، جواب عن سؤال مقدّر، تقريره أنّ التّشبيه الاصطلاحى هو الدّلاله على مشاركه أمر لأمر آخر، فى معنى بالكاف و نحوه فهو فعل الفاعل، و كلّ واحد من هذه الأمور الأربعه قيد له، و ليس مأخوذ فيه على نحو الشّطريّه و الجزئيّه، فإذا لا وجه لجعلها أركانا له، لأنّ ركن الشّىء ما كان جزءا مقوّما لحقيقته كالرّكوع و السّجود بالقياس إلى الصّلاه.

و حاصل الجواب:

إنّ المراد بالرّكن هنا ما يتوقّف عليه حصول الشّىء، و إن لم يكن داخلا فى حقيقته، و هذه الأمور بما أنّها مأخوذه فى تعريفه على أنّها قيود له صارت ممّا يتوقّف عليه حصول التّشبيه، فيصحّ إطلاق الرّكن عليها بهذا الاعتبار، و أيضا إنّ التّشبيه فى الاصطلاح كثيرا ما يطلق على الكلام الدّالّ على المشاركه الموصوفه، لا بمعنى الدّلاله عليها، و لا شكّ أنّ الأمور الأربعه أجزاء للكلام الدّالّ عليه، و نعنى بالكلام ما يرادف الجمله، فعلى هذا التّوجيه لا بدّ من الالتزام بالاستخدام فى الضّمير الكائن فى قوله: «و أركانه» بأن يكون المراد منه الكلام الدّالّ على المشاركه المذكوره بعد ما كان المراد بالتّشبيه سابقا الدّلاله المذكوره، و هو فعل المتكلّم.

أى كثيرا ما يطلق مثل هذا الكلام تشبيها بتسميّه الدّالّ باسم المدلول.

الطّرفان (۱) هما الأصل و العمده فی التّشبیه لکون (۲) الوجه معنی قائما بهما، و الأداه آله فی ذلک قدّم (۳) بحثهما. فقال [طرفاه (۴)]، أی المشبّه و المشبّه به، [إمّا حسّیّان (۵) کالخدّ و الورد (۶)]فی المبصرات (۷) ، [و الصّوت الضّعیف و الهمس (۸)]، أی الصّوت الّذی أخفی حتّی کأنّه لا یخرج عن فضاء (۹) الفمّ، فی المسموعات [و النّکهه]و هی ریح الفمّ، و [العنبر (۱۰)]فی المشمومات، [و الرّیق و الخمر (۱۱)]فی المذوقات، و [الجلد النّاعم و الحریر (۱۲)]فی الملموسات، و فی أکثر ذلک (۱۳) تسامح،

[طرفا التّشبیه إمّا حسّیّان]

@

[طرفا التّشبیه إمّا حسّیّان]

أی المشبّه و المشبّه به.

علّه لأصالتهما بالنّظر إلی الوجه، أی أنّهما الأصل لا الوجه لکونه معنی قائما بهما، فیکون عارضا للطّرفین، و لا الأداه، أی لیست الأداه أصلا لکونها آله.

أی جواب لما، أی لما کان الطّرفان هما الأصل قدّم المصنّف بحثهما.

أی التّشبیه.

أی منسوبان إلی الحسّ، بأن یکونا مدرکین بإحدی الحواس الظّاهره.

أی کما فی قولک: خدّ سلمی کالورد فی الحمره.

و الجار و المجرور فی موضع حال من الخدّ و الورد، و فی بمعنی من فی الحقیقه.

أی کما فی قولک: صوت زید کالهمس فی الخفاء.

أی عن وسطه.

أی کما فی قولک: نکهه زید کالعنبر فی میل النّفس إلی کلّ العنبر، کما فی (أقرب الموارد) هو طیب، و له مادّه صلبه لا طعم لها و لا ریح، إلاّ إذا أسحقت، أو أحرقت، فإنّه ینبعث منها رائحه زکیه، قیل العنبر روث دابّه بحریّه، أو نبع عین فی البحر، أو نبت ینبت فی البحر بمنزله الحشیش فی البرّ یذکّر و یؤنّث.

أی کما فی قولک: ریق هند کالخمر فی اللذّه و الحلاوه، أو إیجاد الفرح و النّشاط، إذ لها لذّه عند المعتادین بشربها، و إن کان

حراما شرعا.

أی كما فی قولك: جلد سلمی كالحرير فی النّعومه.

أی فی أكثر ما ذكر من الأمثله تسامح، و فيه إشاره إلی أنّ بعضها لا تسامح فيه، كالصّوت الضّعيف و الهمس فإنّهما مسموعان حقيقه، و كالنّكهه فإنّها مشموم حقيقه، فالمراد بالأكثر ما عدا الصّوت الضّعيف و الهمس و النّكهه، فإنّ هذه الثّلاثه لا تسامح فيها.

ص :٣۴١

لأنّ (١) المـدرک بالبصـر-مثلا-إنّما هو لون الخـدّ و الورد، و بالشّم رائحه العنبر، و بالذّوق طعم الرّيق و الخمر، باللّمس ملاسـه الجلـد النّـاعم و الحرير و لينهما (٢) لاـ نفس (٣) هـذه الأجسام، لكن (۴) اشـتهر فی العرف أن يقال: أبصـرت الورد، و شـممت العنبر، و ذقت الخمر، و لمست الحرير [أو عقليّان (۵)

بيان لعلّه تسامـح فی الأمثله المذكوره، و توضـيح ذلک: أنّ المدرک بالحواسّ الظّاهريّه ما يتعلّق بالأمور المذكوره من الأفعال و الأوصاف، لا نفس تلک الأشـياء، لأنّها أجسام و الأجسام لا تـدرک بها كما فی علم الفلسـفه، فإنّ الفلاسـفه أثبتوا أنّ المـدرک بالحواسّ هو الأعراض و خواصّ الأجسام لا ذواتها.

قوله:

«و لينهما» عطف على «ملاسه» عطف مغاير على مغاير، لأنّ الملاسه هی الصّقاله، و هی غير اللّين.

عطف على قوله «لون الخـدّ. . .» ، أی لأنّ المـدرک بالبصـر هو لون الخدّ و الورد، و بالشّمّ رائحه العنبر، و بالـذّوق طعم الرّيق و الخمر، و باللّمس الجلد النّاعم لا نفس هذه الأجسام، أی ليس المدرک بالحواسّ نفس هذه الأجسام، لأنّها لا تدرک بها على ما فی علم الحكمه، بل إنّما تدرک بها الأعراض القائمه بالأجسام.

قوله: «و لكن اشـتهر فی العرف. . .» بيـان لوجه ارتكـاب التّسامـح فی أكثر ما ذكر من الأمثله، و اعتـذار من قبل المصـنّف، حيث ساق كلامه مبنيّا على التّسامح لا التّحقيق.

و حاصـل الاعتـذار أنّ المصـنّف ارتكب هـذا التّسامـح لما جرى فی العرف من جعل هـذه الأمور من المحسوسات، فأتى الأمثله على مذاقهم تسهيلا للأمر، و الحاصل إنّ العرف يجعلون نفس هذه الأمور من المحسوسات، و ليس الأمر كذلک كما عرفت.

نعم، يمكن دفع هذا التّسامح بتقدير المضاف فی كلام المصنّف بأن يقال: التّقدير كلون الخدّ و لون الورد، و رائحه العنبر و طعم الرّيق و الخمر، و ملاسه الجلد النّاعم و الحرير، إلاّ أنّ هذا خلاف الظّاهر.

[أو عقليّان]

@

[أو عقليّان]

عطف على قوله: «إمّا حسّيّان» ، و المراد بالعقلی ما لا يدرک بإحدى الحواسّ الخمس الظّاهره.

كالعلم و الحياه (۱)]و وجه الشّبه (۲) بينهما كونهما جهتى إدراك كذا فى المفتاح و الإيضاح، فالمراد بالعلم ههنا الملكه الّتى يقتدر بها على الإدراكات الجزئيّه، لا نفس (۳) الإدراك و لا يخفى أنّها (۴) جهه و طريق إلى الإدراك كالحياه.

أى كقولك: العلم كالحياه فى أنّ كلّ واحد منهما جهه للإدراك.

تعرّض لبيان وجه الشّبه هنا دون ما تقدّم، لكونه خفيّا، و الإشاره إلى أنّ المراد بالعلم الملكه ردّا على من التزم بأنّ المراد به الإدراك الخاصّ، و وجه الشّبه مطلق الإدراك، بتقريب أنّ الإدراك يشمل الظّنّ و الاعتقاد و الوهم و اليقين، و العلم هو اليقين فقط، فلا يلزم اتّحاد المشبّه و وجه الشّبه، فالعلم شبّه بالحياه بمطلق الإدراك، و كون هذا موجودا فى الحياه من أجل أنّها مستلزمه للإحساس الّذى هو الإدراك بالحاسّه و لا شكّ أنّ هذا الإدراك أيضا نوع من الإدراك، و قد أشار الشّارح إلى ردّ هذا القول بقوله: «و فساده واضح» ، أى الالتزام بأنّ وجه الشّبه هو مطلق الإدراك مردود بوجهين:

الأوّل: إنّ وجه الشّبه لا بدّ أن يكون قائما بالطّرفين، و الإدراك المطلق ليس قائما بالحياه، لأنّها ليست عين الإدراك الخاصّ بل ملازم له، فالإدراك المطلق قائم بملازمه لا بنفسه، فإذا لا أساس لهذه المقاله.

الثّانى: أنّ تشبيه العلم بالحياه بجامع مطلق الإدراك ليس فيه فائده يعتنى بها، إذ محصّله أنّ العلم كالحياه إدراك، و هذا ليس فيه لطف و إظهار لجلاله العلم، فلا بدّ أن يراد بالعلم الملكه، و يجعل وجه الشّبه جهه الإدراك، ففى التّشبيه عندئذ لطف، و هو إظهار قدر الملكه و شرافتها فى كونها سببا للإدراك مثل الحياه، فهما طريقان للإدراك، و يكون وجه الشّبه قائما بكلّ من الطّرفين، و إن كان تحقّقه فى الملكه بنحو السّببيّه، و فى الحياه بنحو الشّرطيّه.

أى ليس المراد بالعلم نفس الإدراك لئلّا يلزم أن يكون الشّىء طريقا إلى نفسه، و هو باطل.

أى و لا يخفى أنّ الملكه جهه، و طريق إلى الإدراك، كما أنّ الحياه طريق إلى الإدراك.

و حاصل الكلام أنّ الحياه شرط الإدراك و العلم سبب الإدراك و الشّرط، و السّبب يشتركان فى كونهما طريقين إلى الإدراك، فلا يخفى أنّ الحياه و ملكه العلم يشتركان فى كونهما جهتين إلى الإدراك.

ص :۳۴۳

و قيل وجه الشّبه بينهما الإدراك، إذ العلم نوع من الإدراك و الحياه مقتضيه للحسّ يشتركان فى كونهما جهتين إلى الإدراك. الّذى هو نوع من الإدراك و فساده (۱) واضح لأنّ كون الحياه مقتضيه للحسّ لا يوجب اشتراكهما (۲) فى الإدراك على (۳) ما هو شرط فى وجه الشّبه و أيضا (۴) لا يخفى أنّ ليس المقصود من قولنا: العلم كالحياه، و الجهل كالموت، إنّ العلم إدراك كما أنّ الحياه معها إدراك، بل ليس فى ذلك (۵) كبير (۶) فائده كما (۷) فى قولنا: العلم كالحسّ فى كونهما إدراكا. [أو مختلفان]بأن يكون المشبّه عقليّا، و المشبّه به حسّيّا [كالمنيّه و السّبع (۸)]فإنّ

أى فساد ما قيل من أنّ وجه الشّبه هو الإدراك واضح، و قد تقدّم الجواب عنه بالوجهين، فلا حاجه إلى ذكره ثانيا.

أى العلم و الحياه، أى لا يوجب اشتراك العلم و الحياه فى الإدراك. لأنّ الحال القائم بالعلم، و هو كونه إدراكا لم يقم بالحياه، و إنّما وجد معهما، فما كان يجب اشتراكهما فى الإدراك إلّا لو كانت الحياه نفسها نوعا من الإدراك كالعلم، و ليس الأمر كذلك.

متعلّق بمحذوف، و التّقدير لا يوجب اشتراكهما فى الإدراك حتّى يكون الاشتراك المذكور جاريا على ما هو شرط فى وجه الشّبه من كونه مشتركا بين الطّرفين قائما بهما، إلّا أنّه فى المشبّه به أقوى و أشهر منه فى المشبّه.

قوله: «و أيضا لا يخفى. . .» تزييف آخر لهذا القيل، أى كما لا يخفى أن تكون الحياه مقتضيه للحسّ، و لا يوجب اشتراك العلم و الحياه فى الإدراك على ما هو الشّرط فى وجه الشّبه حتّى يكون وجه الشّبه بينهما الإدراك، كذلك لا يخفى أنّ ليس المقصود من شبه العلم بالحياه تشبيه كون العلم إدراكا، بأن تكون الحياه معها إدراك حتّى يكون وجه الشّبه بينهما الإدراك، بل ليس فى هذا التّشبيه فائده، كما ليس فى تشبيه العلم بالحسّ فى كونهما إدراكا فائده، بل الفائده إنّما تظهر فى تشبيه العلم بالحياه فى كونهما جهتى الإدراك، فيكون وجه الشّبه بينهما كونهما جهتى الإدراك، كما ذكر فى المفتاح و الإيضاح.

أى بل ليس فى قولنا: العلم كالحياه، كبير فائده، و بعض النّسخ كثير فائده.

أى من إضافه الصّفه إلى الموصوف، أى فائده كبيره.

أى كما لا فائده كبيره فى قولنا: العلم كالحسّ، لأنّ الجامع هو مطلق الإدراك.

[أو مختلفان]

@

[أو مختلفان]

كما فى قولك: المنيّه كالسّبع فى اغتيال النّفوس حيث إنّ السّبع و هو المشبّه به حسّىّ

المتيّه، أى الموت عقلىّ، لأنّه عدم الحياه (١) عمّا من شأنه الحياه، و السّبع حسّىّ، أو بالعكس (٢) [و]ذلك مثل [العطر]الّذى هو محسوس مشموم [و خلق كريم (٣)]و هو (۴) عقلىّ لأنّه كيفيّه نفسانيّه (۵) تصدر عنها الأفعال (۶) بسهوله (٧) و الوجه (٨) فى تشبيه

بالمسامحه العرفيّه، و المتيّه و هى المشبّه عقلىّ.

أى و لا شكّ فى أنّ هذا العدم أمر يدرك بالعقل لا بالحواسّ، و جعله الموت عدميّا هو مذهب بعضهم.

بأن يكون المشبّه به عقليّا، و المشبّه حسّيّا.

كما فى قولك: هذا العطر كخلق رجل كريم فى كون كلّ منهما منشأ لما يستحسن، ثمّ المشبّه إن كان ذات العطر كان محسوسا بحاسّه البصر، و إن كان المشبّه رائحته كان محسوسا بحاسّه الشّم، و هذا هو المراد بقوله: «مشموم» فهذا يشير إلى أنّ المشبّه رائحه العطر لا ذاته.

أى الخلق عقلى.

أى راسخه فى النّفس نسبته إلى النّفس من حيث قيامها بها و رسوخها فيها، و كان الأولى أن يعبّر بقوله: ملكه يصدر بها من النّفس أفعال بسهوله من غير تقدّم فكر و رويّه، ليخرج غير الرّاسخ من صفات النّفس، لأنّه لا يكون خلقا كغضب الحليم، و كذا الرّاسخ الّذى يكون مبدأ لأفعال الجوارح بسهوله كملكه الكتابه، فإنّه أيضا ليس بخلق، و كذا الرّاسخ الّذى تكون نسبته إلى الفعل و التّرك على السّواء، كالقدره فإنّه أيضا لا يكون خلقا، فما ذكره الشّارح من التّعريف ناقص جدّا.

أى الاختياريّه، فإن كانت محموده سمّيت خلقا حسنا، و إن كانت سيّئه سمّيت خلقا سيّئا.

أى من غير تكلّف فى إيجاد تلك الأفعال.

أى و الطّريق فى تشبيه المحسوس بالمعقول أن يقدّر المعقول محسوسا.

و هذا من الشّارح جواب عمّا يقال ما اقتضاه كلام المصنّف من جواز تشبيه المحسوس بالمعقول ممنوع، لأنّ المحسوس أقوى من المعقول، لأنّ المحسوس أقرب للإدراك، و أحقّ لظهور الوجه فيه، و الأقوى لا يشبه بالأضعف.

و حاصل الجواب أنّه يقدّر المعقول محسوسا، أى فيجعل المعقول محسوسا قصدا

المحسوس بالمعقول أن يقدّر المعقول محسوسا، و يجعل كالأصل لذلك المحسوس على طريق المبالغه (١) و إلاّ (٢) فالمحسوس أصل للمعقول، لأنّ العلوم العقليّه مستفاده من الحواسّ و منتهيه إليها (٣) فتشبيهه (۴) بالمعقول يكون جعلا للفرع أصلا و الأصل فرعا، و ذلک لا يجوز، و لما کان من المشبّه و المشبّه به ما لا يدرک بالقوه العاقله و لا بالحسّ أعنى الحسّ الظّاهر مثل الخياليات (۵)

للمبالغه فى وضوحه، كأنّه أصبح محسوسا فيجعل الخلق فى المثال المذكور كأنّه أصل للعطر محسوس مثله، و العطر المحسوس فرعه، و أضعف منه، و حينئذ فالتّشبيه واقع بين محسوسين لكن المشبّه محسوس حقيقى، و المشبّه به محسوس تقديرىّ، و إن كان معقولا حقيقه.

أى يصحّ التّشبيه على طريق المبالغه فى المعقول بتنزيله منزله المحسوس.

أى و إن لم يقدّر المعقول فلا يجوز التّشبيه به جدّا، لأنّ المحسوس حينئذ أصل للمعقول، و التّشبيه حينئذ مستلزم لجعل الفرع أصلا، و الأصل فرعا و هو باطل.

أى العلوم العقليّه النّظريّه منتهيه إلى الحواسّ، لأنّ العقليّات النّظريّه ترجع بالبرهان إلى الأمور الضّروريّه المستفاده من الحواسّ لئلّا يلزم التّسلسل-مثلا حدوث العالم أمر عقلى يدركه العقل بواسطه التّغير، و هو حسّىّ، و مطلق البياض و السّواد و نحوهما من الألوان مدرك بالعقل، لكن بعد انتزاعه من الأفراد من الجزئيّات الخارجيّه المدركه بالبصر، و الإنسان مدرك بالعقل لكن بعد انتزاعه من الأفراد الخارجيّه المحسوسه بالبصر، و هكذا، فمن لم يكن له بصر لا يمكن أن يدرك مطلق البياض و غيره من الكلّيات، و لذلك قيل من فقد حسّا فقد فقد علما يعنى المستفاد من ذلك الحسّ، فعلمت من هذا أنّ الحواسّ أصل لمتعلّقها، و هو المحسوس و هو أصل للمعقولات، فقول الشّارح: «لأنّ العلوم العقليّه مستفاده من الحواسّ» أى بواسطه المحسوس الّذى تعلّقت به الحواسّ.

أى فتشبيه المحسوس كالعطر-مثلا-بالمعقول، أى كخلق الرّجل الكريم يكون جعلا للفرع أصلا، و الأصل فرعا، و بعباره أخرى إذا كان المحسوس أصلا للمعقول فى الوضوح، فتشبيه المحسوس بالمعقول مستلزم لجعل ما هو أصل فى الوضوح، أعنى المحسوس فرعا، و ما هو فرع فيه أصلا، و ذلك لا يجوز أى الجعل المذكور غير جائز.

جمع خيالىّ، و المراد به هنا المركّب المعدوم الّذى تخيّل تركّبه من أجزاء موجوده فى

و الوهميّات (١) و الوجدانيّات (٢) أراد (٣) أن يجعل الحسّـِى و العقلى بحيث يشملانها (۴) تسهيلا للضّبط بتقليل الأقسام فقال: [و المراد بالحسّى (۵) المدرك

الخارج، و ليس المراد بها الصّور المرتسمه فى الخيال بعد إدراكها بالحسّ المشترک المتأديّه إليه من الحواسّ الظّاهره، لأنّ هذه داخله فى الحسّـِيّات، و ليست من الخياليات بالمعنى المراد هنا، ألا ترى أنّ الأعلام الياقوتيّه المنشوره على رماح زبرجديّه الّتى جعلها أهل هذا الفنّ من الخياليات لا وجود لها خارجا حتّى تتقرّر فى الحسّ المشترک عند مشاهدتها بالحسّ الظّاهرى.

جمع وهميّ، و المراد به هنا صوره لا يمكن إدراكها بالحواسّ الظّاهره، لعدم وجودها لكنّها بحيث لو وجدت لم تدرک إلّا بها، و ليس المراد بالوهميّ هنا ما يدرک بالوهم من المعانى الجزئيّه، كصداقه زيد و عداوه عمرو، كما مرّ فى بحث الفصل و الوصل، فإنّ أنياب الأغوال و رؤس الشّيّاطين و نحوهما ممّا جعله أهل هذا الفنّ لكن لو وجدت فى الخارج لأمكن رؤيتها.

و الفرق بينه و بين الخيالى أنّ الثّانى منتزع من الموادّ الّتى تكون محسوسه بخلاف الوهمى.

جمع وجدانى، و هو الأمر الّذى يدرک بالوجدان كالشّبع و الجوع و الفرح و الغضب و اللذّه و الألم، فإنّ هذه الأشياء إذا قام بالإنسان شيء منها إدراكه بواسطه ما يسمّى بالوجدان.

جواب لما فى قوله: «و لما كان من المشبّه و المشبّه به. . .» .

أى يشمل الحسّـِى و العقلى، الخياليات و الوهميّات و الوجدانيّات، تسهيلا للضّبط بتقليل الأقسام، لأنّه كلّما قلّ الاعتبار قلّت الأقسام، فقوله: «تسهيلا» علّه لقوله: «أنّ يجعل الحسّـِى و العقلى بحيث يشملانها» و أشار إلى تعميم تفسير الحسّى و العقلى بقوله «و المراد بالحسّى. . .» .

[تعريف الحسّى]

@

[تعريف الحسّى]

أى فى باب التّشبيه، و هذا جواب عمّا ربّما يتخيّل أنّه كان أولى للمصنّف أن يقول: و طرفاه إمّا حسّـِيّان أو عقليّان أو خياليان أو وهميّان أو وجدانيّان أو حسّـِى و عقلى إلى آخر الأقسام، فالقسمه الّتى ذكرها غير حاصره، و حاصل الجواب: إنّ المراد بالحسّىّ كذا، و بالعقلى كذا، فتكون القسمه حاصره.

هو (۱) أو مادّته (۲) بإحدى الحواسّ الخمس الظّاهره]أعنى البصر و السّمع و الشمّ و الذّوق و اللّمس [فدخل فيه]أى فى الحسّى (۳) بسبب زياده قولنا: أو مادّته، [الخيالى (۴)] و هو (۵) المعدوم الّذى فرض مجتمعا من أمور كلّ واحد منها ممّا يدرك بالحسّ [كما (۶) فى قوله: (۷) و كأنّ محمرّ الشّقيق]هو من باب جرد قطيفه (۸)

أى نفسه كالخدّ و الورد، و أبرز الضّمير لأجل عطف الاسم الظّاهر، أعنى قوله: «أو مادّته على المستتر فى قوله: «مدرك» ، و هو لا يجوز إلاّ بعد تأكيده بضمير منفصل.

أى و لو لم يدرك هو نفسه بإحدى الحواسّ الظّاهره لكن تدرك مادّته بإحداها، أى تدرك مادّه الحسّ، أى جميع أجزائه الّتى تركّب منها و تحقّقت بها حقيقته التّركيبيّه بإحدى الحواسّ الظّاهره.

أى فدخل فى الحسّى الخيالى بسبب زياده قول المصنّف أو مادّته كان على الشّارح أن يقول: قوله بدل قولنا، لأنّ لفظه أو مادّته مقوله للمصنّف لا له إلاّ أن يقال إنّها مقوله له بواسطه حكايته لها.

فاعل «دخل» فى قوله: «فدخل فيه» سمّى بذلك لكونه مركّبا من الصّور المجتمعه فى الخيال الّذى هو خزانه الحسّ المشترك الّتى يتأتّى إليه جميع المدركات الحسّيه، هذا هو المراد بالخيالى الّذى تقدّم فى بحث الفصل و الوصل.

أى الخيالى فى باب التّشبيه «المعدوم الّذى فرض مجتمعا من أمور كلّ واحد منها ممّا يدرك بالحسّ» أى الخيالى هو المركّب المعدوم الّذى فرض و تخيّل مجتمعا من أمور كلّ واحد منها ممّا يدرك بالحسّ، فلو كان المدرك بالحسّ بعضها لم يكن خياليّا عندهم، كما أنّه لم يكن حسّيا، بل هو وهمى كأنياب الأغوال، فإنّ النّاب يدرك بالحسّ، لأنّه العظم المخصوص دون الغول، و إنّما سمّى ذلك المركّب المعدوم خياليّا، لكون صور أجزائه مرتسمه فى الخيال.

أى كالمشبّه به.

أى الصّنوبرى من شعراء الدّوله العباسيّه.

أى من هذا الباب لأجل أنّ إضافه محمرّ إلى الشّقيق إضافه الصّفه إلى الموصوف، و المعنى كأنّ الشّقيق المحمرّ على حدّ قولهم: جرد قطيفه، أى قطيفه جرداء، أى ذهب و برها من طول البلى، و قيل إنّه من باب جرد قطيفه، و هى الّتى سمّاها بعضهم بيانيّه. و كيف كان

و الشّـقيق ورد أحمر فى وسـطه سواد ينبت بالجبـال [إذا تصوّب]أى مـال إلى السّـفل [أو تصـعّد]أى مال إلى العلوّ [أعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد (۱)]فإنّ كلا من العلم و الياقوت و الرّمح و الزّبرجد محسوس، لكن المركّب الّذى هذه الأمور مادّته ليس بمحسوس، لأنّه ليس بموجود و الحسّ لا يدرك إلّا ما هو موجود فى المادّه (۲) حاضر

فالمشـبّه ههنـا هو الصّوره المحسوسه من الشّـقيق الأـحمر، و المشـبّه به هو الصّوره الخياليّه المركّبه من هـذه الأشـياء المحسوسـه المعدومه فى الخارج، فيكون من تشبيه صوره المحسوسه بصوره الخيال المعدوم

توضيح قول الشّاعر: «الشّقيق» بالشّين المعجمه و القافين كرفيق هو الشّقائق، قال فى الصّحاح: شقائق النّعمان نبت معروف، واحده و جمعه سواء انتهى و إضافته إلى النّعمان فى قولهم: شقائق لأنّه كان كثيرا فى أرض كان يحميها النّعمان، و هو ملك من ملوك الحيره.

و قيل: وجه إضافته إليه أنّ النّعمان اسم للدّم، و الشّـقيق تشابهه فى اللّون، فالإضافه إذا تشبيهيّه، أى من إضافه المشـبّه إلى المشبّه به عكس لجين المـاء «إذا» ظرف زمـان عـامله كـأنّ لكـونه متضـمّنا لمعنى التّشـبيه، «تصوّب» بالصّـاد المهمله و الواو المشـدّده و الموحّـده بمعنى مـال إلى السّـفل، «تصـعّد» مـاض من الصّـعود بمعنى مـال إلى العلوّ، و إنّما قيّـد المشـبّه بهـذا القيـد، لأنّ أوراق الشّـقائق ليست على هيئه العلم من غير الميل إلى السّـفل و العلوّ «أعلام» جمع علم، و هو كقلم بمعنى الرّايه، «نشـرن» مجهول من النّشـر، و هو خلاـف الطّى، «الرّمـاح» ككتـاب جمع الرّمـح و هى القنـاه، «زبرجـد» حجر أخضـر من المعـادن النّفيسه، و كـذلك ياقوت، و إضافه أعلام إليه بيانيّه.

و الشّاهـد فى الـبيت: كـون المشـبّه به فيه أمرا خياليّـا منتزعـا من أجزاء كـثيره كلّهـا محسوسه على فرض وجودهـا، إلاّـ أنّهـا غير موجوده فى الخارج، فلا تكون مـدركه بالحسّ فإنّ الأعلام الياقوتيّه المنشوره على الرّماح الزّبرجـديّه ممّا لا يـدركه الحسّ لعدم وجوده فى الخـارج، فيكون أمرا خياليّا داخلا فى الحسّـى باعتبار كون المادّه حسّـيّه على فرض وجودها فى الخارج، فالمشـبّه هنا مفرد حسّى، و المشبّه به مركّب خيالى.

أى إلّا المركّب الموجود مع مادّته.

ص :۳۴۹

عند المدرك (۱) على هيئه مخصوصه (۲) . [و]المراد [بالعقلى (۳) ما عـدا ذلک]أى ما لا يكون هو و لا مادّته مـدركا بإحدى الحواسّ الخمس الظّاهره [فـدخل فيه (۴) الـوهمى] أى الّـذى لاـ يكون للحسّ مـدخل فيه (۵) [أى مـا هو غير مـدرک بهـا]أى بإحدى الحواسّ المذكوره (۶) [و]لكنّه (۷) بحيث [لو أدرک لكان مدركا بها (۸)]

أى الّذى هو الحسّ.

كالأعلاـم إذا لم تكن ياقوتيّه، و الياقوت إذا لم يكن علما، و الرّماح إذا لم تكن من زبرجـد، و الزّبرجـد إذا لم يكن رماحا، كلّها موجوده و محسوسه بالبصر.

نعم، إنّ الأعلام المـذكوره بتلك الهيئه الّتى وقع التّشبيه عليها ليست ممّا يوجد عاده، و الحاصل إنّ الشّاعر لاحظ شـقائق النّعمان فى حال انخفاضها و ارتفاعها لتلاعب النّسيم بها، و انتزع منها مركّبا خاصّا، ثمّ شبّه شقائق النّعمان به فى الهيئه و الشّكل.

[تعريف العقلىّ]

@

[تعريف العقلىّ]

أى المراد بالعقلى بعد التّعميم «ما عدا ذلک» .

أى فدخل فى العقلى بهذا المعنى الأعمّ «الوهمى» أى الوهمى عند أرباب هذا الفنّ لا عند أرباب المعقول، و الوهمى عند أرباب هـذا الفنّ هو الّـذى لا يكون للحسّ مـدخل فيه، بل هو من مخترعات المتخيّله، مرتسم فيها من غير وجود له و لا لأجزائه بالأسـر فى الخـارج، و إن كـان قـد يكون بعض أجزائه موجودا فيه، هـذا بخلاـف المراد به عنـد أرباب المعقول، و هو ما يكون مـدركا بالقوّه الواهمه من المعانى الجزئيّه، كصداقه زيد و عداوته، فإنّه بهذا المعنى لا شکّ فى كونه عقليّا محضا فى هذا الباب، و ليس المراد بالوهمى هنا هذا المعنى.

أى بأن لا يكون هو و لا مادّته مدركا بالحسّ.

أى هو معنى جزئى غير مدرک بها لكونه غير موجود.

أى الـوهمى «بحيث لـو أدرک» سبيـل الفرض، كمـا تفرض المحالاـت. لكـان مـدركا بإحـدى الحواسّ الخمس، لكنّه ليس ممّا يوجـد لاـ هو و لا مادّته، فالوهمى يتميّز عن الخيالى بأن لا وجود للوهمى لا نفسه و لا مادّته، بخلاف الخيالى فإنّ مادّته موجوده على ما عرفت.

أى بإحدى الحواسّ المذكوره.

و بهذا القيد (۱) يتميّز عن العقلى (۲) [كما (۳) فى قوله:]أيقتلنى (۴) و المشرفيّ (۵) مضاجعى (۶) [و مسنونه (۷) زرق كأنياب أغوال]أى أيقتلنى ذلك الرّجل الّذى توعّدنى، و الحال أنّ مضاجعى سيف منسوب إلى مشارف (۸) اليمن و سهام (۹) محدّده (۱۰) النّصال صافيه (۱۱) مجلوّه و أنياب الأغوال ممّا لا يدركها الحسّ

أى بأنّه لو أدرك لكان مدركا بإحدى الحواسّ.

أى عن العقلى الصّرف، أى العقلى بالمعنى الأخصّ، فإنّه لو أدرك لم يدرك إلاّ بالعقل.

أى كالمشبّه به فى قول امرئ القيس.

أى أيقتلنى ذلك الرّجل الّذى توعّدنى و خوفّنى فى حبّ سلمى، و هو زوجها، و الاستفهام للاستبعاد، و حاصل المعنى: أيقتلنى فى حبّ سلمى، و الحال أنّ مضاجعى و ملازمى سيف منسوب إلى مشارف اليمن.

أى السّيف المشرفيّ، فهو صفه لمحذوف، يقال: سيف مشرفيّ، و لا يقال: سيف مشارفيّ، لأنّ الجمع لا ينسب إليه إذا كان على هذا الوزن.

أى ملازمى حال الاضطجاع، أى النّوم و المراد ملازمى مطلقا.

عطف على المشرفى، و صفه لمحذوف، و التّقدير سهام أو رماح محدوده النّصال، يقال: سنّ السّيف، إذا حدّده، و وصف النّصال بالزّرقه للدّلاله على صفائها.

وجه الدّلاله: أنّ الزّراقه لون السّماء، و لا ريب أنّه إذا كانت النّصال بلون السّماء كانت مجلوّه جدّا، و الشّاهد فى أنياب الأغوال فإنّها ممّا لا يدركه الحسّ لعدم تحقّقها، لأنّ نفس الغول كما فى بعض كتب اللّغه حيوان لا وجود له فكيف بأنيابه!

قال فى الصّحاح: مشارف الأرض أعاليها، قال فى المصباح: سيف مشرفيّ، قيل: منسوب إلى مشارف الشّام، و هى أرض قرى العرب تدنو من الرّيف، و الرّيف أرض فيها زرع و خصب.

إشاره إلى حذف الموصوف.

تفسير لمسنونه.

تفسير لزرق.

لعدم تحقّقها (۱) ، مع أنّها لو أدركت (۲) لم تدرك إلا بحسّ البصر (۳) ، و ممّا يجب (۴) أن يعلم فی هذا المقام (۵) أنّ من قوی (۶) الإدراک ما يسمّی متخيّله و مفکّره (۷) و من شأنها (۸) ترکيب الصّور و المعانی و تفصيلها (۹)

أی لعدم تحقّق أنياب الأغوال، و ذلک لأنّ نفس الغول کما فی بعض کتب اللّغه حيوان لا وجود له، فکيف بأنيابه.

أی لو أدرکت علی سبيل الفرض و التّقدير.

أی لا بالعقل، فالحصر إضافیّ، فلا ينافی إدراکها علی فرض الوجود بغير البصر من اللّمس و الذّوق.

هذا توطئه لقوله: «و المراد بالخيالی. . .» ، و إنّما تعرّض لذلک مع أنّه قد علم ممّا تقدّم ما هو المراد من الخيالی و الوهمی هنا قصدا لزياده التّحقيق و التّأکيد.

أی مقام بيان الخيالی و الوهمی فی باب التّشبيه.

و کلمه «من» إشاره إلی أنّ قوی الإدراک لا تنحصر فی المتصرّفه، بل أمور متعدّده، و المتصرّفه من جملتها، فإنّ القوی الّتی يتمّ بها أمر الإدراک هی الخيال و الوهم و الحافظه و العقل و المتصرّفه الّتی تنقسم إلی المتخيّله و المفکّره.

أی قوّه واحده لها اعتباران فتسمّی متخيّله باعتبار استعمال الوهم لها، و مفکّره باعتبار العقل لها، و لو مع الوهم، و ليس عمل هذه القوی منتظما، بل النّفس هی الّتی يستعملها علی أیّ نظام تريد بواسطه القوّه الوهميّه، و بهذا الاعتبار تسمّی متخيّله أو بواسطه القوّه العقليّه، و بهذا الاعتبار تسمّی مفکّره، ثمّ الجامع بين المتخيّله و المفکّره المتصرّفه.

أی و من شأن تلک القوی ترکيب الصّور الّتی فی الخيال، أی ترکيب الصّور المخزونه فی الخيال، کأن يرکّب بعضها مع بعض، مثل ترکيب إنسان له جناحان أو رأسان، و ترکيب أمر مرکّب من صوره الأعلام، و صوره الياقوت، و صوره الرّماح الزّبرجدّيّه، و ترکيب المعانی المرتسمه فی الحافظه، أی ترکيب بعضها مع بعض بأن ترکّب عداوه مع محبّه، و حلاوه مع مراره، أو ترکّب بعض الصّور مع بعض المعانی بأنّ تتصوّر أنّ هذا الحجر يحبّ أو يبغض فلانا.

أی تحليلها بأن تصوّر إنسانا لا رأس له.

و التّصرّف فيها (١) و اختراع أشياء لا حقيقه لها (٢) و المراد بالخيالى المعدوم الّذى ركّبته المتخيّله من الأمور الّتى أدركت (٣) بالحواسّ الظّاهره، و بالوهمىّ (۴) ما اخترعته المتخيّله من عند نفسها، كما إذا سمع (۵) أنّ الغول شىء تهلك به النّفوس كالسّبع، فأخذت المتخيّله فى تصويرها بصوره السّبع، و اختراع ناب لها (۶) ، كما للسّبع، [و ما يدرك بالوجدان]أى و دخل أيضا فى العقلى (٧) ما يدرك بالقوّه الباطنه (٨)

أى التّصرّف فى تلك الصّور بالتّركيب و التّحليل، و هذا من عطف عامّ على خاصّ.

أى لا حقيقه لتلك الأشياء، كإنسان له جناحان، أو له رأسان، أو بلا رأس، أو كتصوّر الحبل بأنّه ثعبان.

مبنىّ للمفعول، أى المراد بالخيالى هو المعدوم الّذى ركّبته المتخيّله من الأمور الّتى تدرك بالحواسّ الظّاهره، كالأعلام و الياقوت و الرّماح و الزّبرجديّه، فإنّ كلّ واحد منها مدرك فعلا بالبصر، و لكن المركّب من الجميع معدوم، و إنّما هو من متصرّفات المتخيّله.

أى ليس المراد بالوهمى ههنا المعانى الجزئيّه المدركه بالوهم، بل المراد بالوهمى ههنا ما اخترعته المتخيّله من عند نفسها، و إن لم يكن لها واقع أصلا، و لم تأخذ أجزاء من الخيال كأنياب الأغوال، و الحاصل إنّ الوهمى لا وجود لهيئته، و لا لجميع مادّته، و الخيالى جميع مادّته موجوده دون هيئته.

أى كما إذا سمع الإنسان أنّ الغول شىء تهلك به النّفوس كالسّبع، فأخذت المتخيّله فى تصويرها بصوره السّبع، أى فشرعت المتخيّله فى تصويرها، أى فى تصوير المتخيّله الغول، فالضّمير المضاف إليه للتّصوير راجع إلى الغول فقوله: «تصويرها» من إضافه المصدر إلى المفعول.

أى للغول، أى اختراع المتخيّله ناب الغول كناب السّبع، مع أنّه ليس فى الواقع ناب و لا غول.

[تعريف الوجدانى]

@

[تعريف الوجدانى]

أى دخل أيضا فى العقلى بالمعنى الأعمّ.

أى بالقوى القائمه بالنّفس، مثل القوّه الّتى يدرك بها الشّبع، و القوّه الّتى يدرك بها الجوع، و القوّه الغضبيّه الّتى يدرك بها الغضب، و القوّه الّتى يدرك بها الغمّ، و القوّه الّتى يدرك بها الفرح، و هكذا، فإنّ هذه القوى غير الوهم و الخيال.

و يسمّى وجدانيّا (١) [كاللذّه (٢)]و هى إدراك و نيل (٣) لما هو عند (۴) المدرک كمال و خير من حيث هو كذلك [و الألم]و هو إدراك و نيل لما هو عند المدرک آفه و شرّ (۵)

و تسمّى كلّ واحده من تلك القوى وجدانا، و المدركات بها وجدانيّات.

هذا و ما بعده مثال لما تدركه النّفس بسبب الوجدان.

أى للمدرك بالفتح، و المراد بنيله حصوله، و التّكيّف بصفته، و إنّما جمع بين الأمرين، أى الإدراك و النّيل، و لم يقتصر على أحدهما، لأنّ اللذّه لا تحصل بمجرّد إدراك اللذّيذ، بل لا بدّ من حصوله للمستلذّ بالكسر، و هو القوّه الذّائقه، أو قوّه اللّمس أو غيرهما، و أمّا ما يحصل عند تصوّر المرأه الحسناء، أو الشّىء الحلوّ، فذاك تخييل للذّه لا أنّه عين اللذّه، و لم يكتف بالنّيل عن الإدراك، لأنّ مجرّد النّيل من غير إحساس و شعور بالمدرك، لا يكون التذاذا، و الواو فى قوله: و نيل بمعنى مع.

إنّما قيّد بذلك، لأنّ المعتبر كماليّته و خيريّته بالقياس إلى المدرك لا بالنّسبه لنفس الأمر، لأنّه قد يعتقد الكماليّه و الخيريّه فى شىء فيلتذّ به، و إن لم يكونا فيه، و قد لا يعتقدهما فيما تحقّقتا فيه، فلا يلتذّ به كإدراك الدّواء النّافع مهلكا، فهذا ألم لا لذّه و قوله: «عند المدرك» متعلّق بكمال، و خبر قوله: «من حيث كذلك» أى كمال و خير.

ثمّ قوله: «إدراك» جنس يشتمل سائر الإدراكات الحسّيّه و العقليّه، و قوله مصاحب لنيل، أعنى «و نيل» فصل يميّز اللذّه عن الإدراك الّذى لا يجامع نيل المدرك، أعنى مجرّد تصوّر المدرك، فإنّه لا يكون من باب اللذّه لما علمت من أنّ تصوّر المدرك لا يكون لذّه، إلّا إذا كان معه نيل للمدرك، أى اتّصال به و تكيّف بصفته تكيّفا حسّيّا، كنيل القوّه الذّائقه، فإذا وضع الشّىء الحلو على اللسان تكيّفت القوّه الذّائقه بصفته، و هى الحلاوه ثمّ تدرك النّفس ذلك التكيّف، فهذا الإدراك يقال له: لذّه حسّيّه، تلك اللّذه الّتى هى الإدراك المذكور تحصل فى النّفس بسبب القوى الباطنيّه المسمّاه بالوجدان، أو كان التّكيّف عقليّا، كنيل النّفس لشرف العلم، فالقوّه العاقله تدرك شرف العلم و تتكيّف به، و تدرك ذلك التّكيّف و إدراكها لذلك التّكيّف، يقال له لذّه عقليّه، و لا يتوقّف إدراكها لذلك التكيّف على وجدان، بل تدركه بنفسها.

لا يخفى عليك الفرق بين مفاد قيود اللذّه و الألم، و ملخّص الفرق أنّ اللذّه إدراك الملائم من حيث هو ملائم، و الألم إدراك المنافر من حيث هو منافر، و من هنا يظهر أنّ كلا من

من حيث هو كـذلك، و لا يخفى أنّ إدراك هذين المعنيين (١) ليس بشىء من الحواسّ الظّاهره، و ليسا (٢) أيضا من العقليّات الصّرفه لكونهما (٣) من الجزئيّات المستنده إلى الحواسّ (۴) بل هما من الوجدانيّات المدركه بالقوى الباطنه، كالشّبع (۵) و الجوع و الفرح

اللذّه و الألم إدراك مخصوص من حيث إنّه أضيف إلى مدرك مخصوص، هو الملائم فى اللذّه و المنافر فى الألم، ثمّ إنّ كلا من تعريف اللّذّه و الألم المذكورين، يشمل عقلىّ كلّ منهما، و حسّيّه، فعقليّهما ما يكون المدرك فيه بالكسر مجرّد العقل، و المدرك بالفتح من المعانى الكلّيّه، و ذلك كاللذّه الّتى هى إدراك الإنسان شرف العلم، و الألم الّذى هو إدراك الإنسان نقصان الجهل و قبحه، فشرف العلم كمال عند القوّه العاقله، و لا شكّ أنّها تدركه و تستلذّ به، و نقصان الجهل آفه عند القوّه العاقله، و لا شكّ أنّها تدركه و تتألّم به و حسّيهما، كإدراك النّفس نيل القوّه الذّائقه لمذوقها الحلوّ، و نيل القوّه الباصره لمبصرها الجميل أو الخبيث، و نيل القوّه اللاّمسه للملوسها اللّيّن أو الخشن، و نيل القوّه السّامعه لمسموعها المطرب، أو المنكر، و نيل القوّه الشّامله لمشمومها الطّيب، أو المنفرد، فهذه اللّذّات و الآلام كلّها مستنده للحسّ من حيث إنّه سبب فيها.

أى اللذّه و الألم، أى إنّ إدراكهما ليس بشىء من الحواسّ الظّاهره، لأنّ الإدراك معنى من المعانى، فلا يدرك بالحسّ الظّاهر، فلا يدخل فى الحسّى.

أى هذان المعنيان ليسا من العقليّات الصّرفه الّتى لا تكون بواسطه شىء، كالعلم و الحياه فلا يدخلان فى العقلى، بل هما من الوجدانيّات المدركه بالقوى الباطنه كالشّبع و الجوع و الفرح و الغمّ. . .

بيان لعدم كونهما من العقليّات، لأنّ العقليّات الّتى تدرك بالعقل إنّما هى المعانى الكلّيّه لا المعانى الجزئيّه.

أى الحواسّ الباطنه لأنّها هى القوى الّتى يدرك بها المعانى الجزئيّه، مثل القوّه الغضبيّه و القوّه الشّهويّه.

أى كما أنّ الشّبع و ما بعده من الوجدانيّات مدركه بسبب القوى الباطنه كذلك اللذّه و الألم.

و الغمّ و الغضب و الخوف، و مـا شاكـل ذلك (۱) و المراد (۲) ههنا اللذّه و الألم الحسّيّان و إلّا (۳) فاللـذّه و الألم العقليّان من العقليّات الصّرفه. [و وجهه (۴)]أی وجه الشّبه [ما (۵) يشتركان فيه]أی فی المعنی الّذی قصد اشتراک الطّرفين فيه (۶)

كـالحزن و الحلم و الصـحّه و السّـقم، و الحاصل إنّ الوجـدانيّات ليست داخله فی المحسوسات بالحواسّ الظّاهره، و لا بالعقليّات بمعناها المعروف، فبالتّعميم المتقدّم دخلت فيها.

أی إنّ كلّ واحـد من اللـذّه و الألم حسّـی و عقلی، و المراد بهما فی المقام اللذّه و الألم الحسّـيّان كما هو المتبادر من إطلاقهما، لأنّ اللذّه و الألم العقليّين ليسا من الوجدانيّات المدركه بالحواسّ الباطنه.

أی و إن لم يكن المراد ما قلناه بل كان المراد هنا الألم و اللـذّه مطلقا، فلا يصحّ، لأنّ اللذّه و الألم العقليّين كإدراک القوّه العاقله شرف العلم و نقصـان الجهـل من العقليّـات الصّـرفه ليسـا من الوجـدانيّات المـدركه بـالحواسّ البـاطنه، لأنّ الحواسّ الباطنه إنّما تدرک الجزئيّات، و العقليّات الصّرفه ليست جزئيّات.

و نختم الكلام فی الفرق بين اللذّه و الألم الحسّيّين و العقليّين، الفرق بينهما أنّ الحسّـيين ما يكون المدرک فيهما بالكسر النّفس بواسـطه الحواسّ، و المـدرک ممّـا يتعلّق بالحواسّ، و أمّا العقليّان فهما ما كانا غير مسـتندين لحاسّه أصـلا لكون المـدرک فيهما العقل، و المدرک من العقليّات أعنی المعانی الكلّيّه.

عطف علی قوله: «طرفاه» ، و شروع فی الرّكن الثّالث.

[وجه الشّبه]

@

[وجه الشّبه]

المراد من ما الموصوله هو وجه الشّبه، فمعنی العباره وجه الشّبه ما يشترک المشبّه و المشبّه به فيه.

أی فی ذلک المعنی أتی الشّارح بهذا التّفسير ردّا علی المصنّف، حيث جعل الوجه مطلق ما يشتركان فيه، و ليس الأمر كذلک، بل لا بدّ مضافا إلی كونه جهه مشتركه بينهما من كونها مركزا للقصد و محطّا لإراده المتكلّم، بأن يكون قاصدا لإفاده اشتراكهما فيه، فمجرّد كون الشّـیء مشتركـا فيه بينهمـا، لا يكفی فی كونه وجه الشّـبه مـا لم يجعـل مركزا للقصـد العنـايه، فكـان اشـتراک الطّرفين فی وجه الشّبه مقصودا بالإفاده للمتكلّم.

و ذلک (۱) أنّ زیدا و الأسد یشترکان فی کثیر من الذّاتیات و غیرهما (۲) کالحیوانیّه (۳) و الجسمیّه و الوجود و غیر ذلک (۴) مع أنّ شیئا منها (۵) لیس وجه الشّبه و ذلک الاشتراک یکون [تحقیقیّا أو تخیّلیّا (۶) و المراد بالتّخیّلی]أن لا یوجد ذلک المعنی فی أحد الطّرفین، أو فی کلیهما إلاّ علی سبیل التّخییل (۷) و التّأویل (۸) [نحو ما فی قوله (۹) : و کأنّ النّجوم بین دجاه]جمع دجیّه و هی الظّلمه (۱۰) و الضّمیر للّیل، و روی دجاها

أی بیان أنّ المراد قصد الاشتراک لا الاشتراک مطلقا، إذ جعل وجه الشّبه مطلق الاشتراک غیر مستقیم، لأنّ زیدا و الأسد فی قولنا: زید کالأسد یشترکان فی الوجود و الجسمیّه و الحیوانیّه، و غیر ذلک من المعانی، کالحدوث و التّغیّر مع أنّ شیئا من المعانی المذکوره لیس وجه الشّبه، فحینئذ لا بدّ أن یکون وجه الشّبه ما قصد اشتراک الطّرفین فیه من المعانی المذکوره، فحاصل الکلام إنّ وجه الشّبه یعتبر فیه أمران: الاشتراک و قصده.

أی و غیر الذّاتیات.

مثال للجنس القریب من الذّاتیات و الجسمیّه، مثال للجنس البعید من الذّاتیات، و الوجود مثال لغیر الذّاتی.

أی و غیر ما ذکر من المعانی کالأکل و الشّرب و الحدوث و التّغیّر.

أی من الأمور المذکوره لیس وجه الشّبه فی مثال زید کالأسد، لأنّ المقصود تشبیه زید بالأسد فی الشّجاعه، نعم، یصلح أن یکون بعض المعانی المذکوره وجه الشّبه.

قوله: «تحقیقیّا أو تخییلیّا» إمّا منصوبان علی الخبریّه لکان المحذوفه مع اسمها، أی کان هذا الاشتراک تحقیقیّا أو تخییلیّا، أو مصدران باعتبار مضاف مقدّر، أی اشتراک تحقیق أو تخییل أو حالان، أی حاله کون الاشتراک محقّقا أو مخیّلا، و الاحتمال الأخیر ضعیف، فإنّهم منعوا وقوع المصدر حالا قیاسا، و قالوا: إنّه مقصور علی السّماع.

أی فرض المتخیّله، و جعلها ما لیس بمحقّق محقّقا، و ذلک بأنّ یثبته الوهم، و یقرّره بسبب تأویله لغیر المحقّق محقّقا.

مرادف للتّخییل.

أی مثل وجه الشّبه فی قول القاضی التّنوخی، تنوخ بتخفیف النّون المضمومه حیّ من الیمن.

أی وزنا و معنی و جمعها مضافا إلی ضمیر اللّیل.

و الضّمير للنّجوم (١) [سنن (٢) لاح بينهنّ ابتداع فإنّ وجه الشّبه فيه]أى فى هذا التّشبيه [هو الهيئه الحاصله من حصول أشياء مشرقه بيض فى جوانب شیء مظلم أسود، فهی]أی تلك الهیئه [غیر موجوده فى المشبّه به]أعنى (٣) السّنن بین الابتداع [إلاّ على طریق (۴) التّخییل و ذلك (۵)]أی وجودها فى المشبّه به على طریق التّخییل [إنّه]الضّمیر للشّأن [لما كانت البدعه و كلّ ما هو جهل (۶) تجعل صاحبها كمن یمشی فى الظّلمه فلا یهتدی للطّریق، و لا یأمن أن ینال مكروها شبّهت (٧)]أی البدعه، و كلّ ما

أی فالإضافه حینئذ لأدنى ملابسه، و هی كون النّجوم واقعه فى الظّلم.

«السّنن» كصرد جمع سنّه، و هی حكم اللّه تعالى، أی ما تقرّر كونه مأمورا به أو منهیّا عنه شرعا، ممّا یدلّ علیه قول الشّارع أو فعله، أو تقریره «لاح» بالحاء المهمله بمعنى ظهر «ابتداع» مصدر من البدعه، و هی كحرفه وزنا، الحدث فى الدّین، أی إحداث أمر بادّعاء أنّه من الدّین، و هو لیس كذلك.

و الشّاهد فى البیت هو كون وجه الشّبه، و هو الهیئه الخاصّه غیر متحقّقه فى المشبّه به إلا على سبیل التّخییل، لأنّ السّنن لیست أجراما حتّى تكون مشرقه، و كذلك البدعه لیست أجراما حتّى تكون مظلمه، فینتزع من المجموع هیئه، و یشبّه بها الهیئه المنتزعه من النّجوم الواقعه فى الظّلمه بجامع مطلق الهیئه الشّامله لهما.

أی هذا التّفسیر إشاره إلى أنّ هذا الكلام محمول على القلب، أی و الأصل و كأنّ السّنن بین الابتداع نجوم بین دجاه.

إضافه طریق إلى التّخییل بیانیّه، أی طریق هو تخیّل الوهم كون الشّیء حاصلا، و الحال إنّه لیس كذلك فى نفس الأمر، لأنّ البیاض و الإشراق كالظّلمه من أوصاف الأجسام، و لا توصف السّنه و البدعه بها، لأنّهما من المعانی.

أی بیان ذلك، أی بیان وجود الهیئه الواقعه وجه الشّبه فى المشبه به على طریق التّخییل.

أی و كلّ فعل ارتكابه جهل، لیكون من جنس البدعه الّتی عطف علیها، لأنّ البدعه ناشئه عن الجهل لا أنّها جهل بنفسها، و بهذا ظهر أنّ عطف كلّ ما هو جهل على البدعه من قبیل عطف العامّ على الخاصّ.

جواب عن لمّا فى قوله: «لمّا كانت البدعه. . .» .

هو جهل [بها]أى بالظّلمه [و لزم بطريق العكس (۱)]إذا أريد التّشبيه [أنّ تشبّه السّنّه (۲) و كلّ ما هو علم بالنّور]لأنّ السّنّه و العلم يقابل البدعه و الجهل، كما أنّ النّور يقابل الظّلمه [و شاع ذلك]أى كون السّنّه و العلم كالنّور، و البدعه و الجهل كالظّلمه (۳) [حتّى تخيّل أنّ الثّانى]أى السّنّه، و كلّ ما هو علم [ممّا له بياض و إشراق نحو (۴) : أتيتكم بالحنفيّه البيضاء، و الأوّل (۵) على خلاف ذلك]أى و تخيّل أنّ البدعه، و كلّ ما هو جهل ممّا له سواد و إظلام (۶) [كقولك (۷) : شاهدت سواد الكفر من جبين فلان (۸)

إضافه طريق إلى العكس بيانيّه، أى بالطّريقه الّتى هى مراعاه المقابله و الضّديّه، فقوله: بطريق العكس، أى المقابله و المخالفه الضّديّه.

أى أن تشبّه السّنّه المقابله للبدعه «و كلّ ما هو علم» المقابل لكلّ ما هو جهل «بالنّور» لأنّ السّنّه تجعل صاحبها كمن يمشى فى النّور فيهتدى إلى الطّريق، و يأمن من المكروه، أى من الوقوع فى مهلكه.

أى شاع فى العرف تشبيه البدعه بالظّلمه، و تشبيه السّنّه و نحوها بالنّور حتّى تخيّل بسبب شيوعه إلى كثره خطوره بالبال، و كثره وروده فى المقال أنّ القسم الثّانى، أى السّنّه، و كلّ ما هو علم ممّا له بياض و إشراق، و القسم الأوّل، أى البدعه و كلّ ما هو جهل ممّا له سواد و إظلام.

أى نحو قول النّبى صلّى اللّه عليه و آله و سلم: أتيتكم بالحنفيّه البيضاء، حيث وصف صلّى اللّه عليه و آله و سلم الشّريعه الإسلاميّه بالبياض، و قوله صلّى اللّه عليه و آله و سلم: الحنفيّه صفه لموصوف مقدّر، أى الملّه أو الشّريعه الحنفيّه، و الحنفيّه نسبه إلى الحنيف، و هو المائل عن كلّ دين سوى الدّين الحق، و عنى به إبراهيم عليه السّلام.

أى البدعه، فإنّها الأوّل فى كلام المصنّف، كما أنّ السّنّه هى الثّانى فى كلامه و إن كان الأمر فى كلام الشّاعر على العكس.

أى ظلمه.

هذا تنظير فيما يخيّل أنّ الشّىء ممّا له سواد، و الحال أنّه ليس كذلك، كما أنّ قوله عليه السّلام كان تنظيرا فيما يخيّل أنّ الشّىء ممّا له بياض، و الحال أنّه ليس كذلك.

الجبين ما بين العين و الأذن إلى جهه الرّأس، و لكلّ إنسان جبينان يكتنفان الجبهه و وصف الجبين بشهود سواد الكفر منه مع أنّ المراد شهوده من الإنسان، لأنّ الجبين يظهر

فصار]بسبب تخيّل أنّ الثّانی (۱) ممّا له بياض و إشراق، و الأوّل (۲) ممّا له سواد و إظلام [تشبيه (۳) النّجوم بين الدّجى بالسّنن بين الابتداع كتشبيهها]أی النّجوم [ببياض المشيب (۴) فی سواد الشّباب]أی أبيضه فی أسوده [أو بالأنوار](۵) ، أی الأزهار (۶) ، [مؤتلقه]بالقاف أی لامعه [بين النّبات الشّديده الخضره]حتّى يضرب (۷) إلى السّواد، فبهذا (۸) التّأويل، أعنی تخييل ما ليس بمتلوّن متلوّنا ظهر اشتراك النّجوم بين (۹) الدّجى،

فيه علامه صلاح الشّخص و فساده، و وجه التّنظير أنّ الكفر جحد ما علم مجیء النّبی صلّى اللّه عليه و آله و سلم به ضروره، و الشّاهد فی قوله «شاهدت سواد الكفر» و هو إنكار الحقّ قد وصف بالسّواد، لتخيّله أنّه من الأجرام الّتی لها سواد.

أی السّنّه، و كلّ ما هو علم ممّا له بياض و إشراق.

أی البدعه، و كلّ ما هو جهل ممّا له سواد و إظلام.

و هو اسم صار فی قوله: «فصار» ، و الظّرف فی قوله: «كتشبيهها» خبر «صار» .

أی بالشّعر الأبيض فی وقت الشّيخوخه «فی سواد الشّباب» أی فی الشّعر الأسود الكائن فی وقت الشّباب الباقی على سواده، ضروره أنّ النّجوم فی الدّجى لم تشبّه بنفس البياض فی السّواد، بل بالشّعر الأبيض الكائن فی الأسود، فيقال: النّجوم فی الدّجى كالشّعر الأبيض فی الشّعر الأسود حال ابتداء الشّيب، و إليه أشار بقوله: أی أبيضه فی أسوده، أی تشبيه النّجوم بين الدّجى بالسّنن مثل تشبيه النّجوم ببياض المشيب.

عطف على قوله «ببياض» .

التّفسير إشاره إلى أنّ الأنوار جمع النّور بفتح النّون، لا جمع النّور بضمّ النّون.

أی يميل إلى السّواد بأن يكون النّبات فی الحقيقه أخضر، لكن لشدّته فی الخضره يتراءى أنّه أسود.

هذا نتيجه ما تقدّم.

قوله: «بين الدّجى» حال من «النّجوم» كما أنّ قوله: «بين الابتداع» حال من «السّنن» ثمّ «النّجوم بين الدّجى» مشبّه و «السّنن بين الابتداع» مشبّه به، وجه الشّبه هو كون كلّ منهما شيئا ذا بياض، بين شیء ذی سواد على طريق التّأويل، أی تخييل ما ليس بمتلوّن متلوّنا، ثمّ إنّ هذا التّخييل نشأ من التّشبيهين المعروفين بينهم، أعنی تشبيههم السّنّه و كلّ ما فيه علم بالنّور،

و السّنن بين الابتداع، فى كون كلّ منهما شيئا ذا بياض بين شىء ذى سواد، و لا يخفى أنّ قوله: لاح بينهنّ ابتداع، من باب القلب (۱) ، أى سنن لاحت بين الابتداع. [فعلم (۲)]من وجوب اشتراك الطّرفين (۳) فى وجه التّشبيه [فساد جعله]أى وجه الشبه [فى قول القائل: النّحو فى الكلام كالملح فى الطّعام، كون القليل مصلحا و الكثير مفسدا (۴)]، لأنّ المشبّه أعنى النّحو لا يشترك فى هذا المعنى، [لأنّ النّحو لا يتحمّل القلّه و الكثره]إذ لا يخفى أنّ المراد به (۵) ههنا رعايه قواعده و استعمال أحكامه (۶) ، مثل رفع الفاعل و نصب المفعول به، و هذه (۷) إن وجدت فى الكلام بكمالها صار

و تشبيههم البدعه و كلّ ما فيه جهل بالظّلمه، فإنّ الوهم خيّال خدّاع، فبمجرّد ملاحظه هذين التّشبيهين المشهورين يخترع للسنّه ضياءا، و يجعلها من الأجرام المظلمه المشرقه، و للبدعه سوادا و يجعلها من الأجرام المظلمه، فبعد ذلك يخترع من السّنن بين البدعه هيئه مخصوصه، مثل هيئه انتزعها من النّجوم بين الدّجى، فيشبه أحدهما بالأخرى فى الهيئه الجامعه بينهما.

أى الأولى أن يقول: و لا يخفى أنّ قوله سنن لاح بينهنّ ابتداع من باب القلب بزياده سنن، فالمعنى سنن لاحت بين الابتداع، و ذلك لأنّه جعل فى جانب المشبّه النّجوم الّتى هى نظير السّنن فى جانب المشبّه به بين الدّجى، فلتجعل السّنن فى جانب المشبّه به بين الابتداع ليتوافق الجانبان.

تفريع على قوله: «و وجهه ما يشتركان فيه تحقيقا أو تخييلا» .

أى المشبّه و المشبّه به.

أى لأنّ كون القليل مصلحا و الكثير مفسدا موجود فى الكلام فقطّ، فلا يشترك فيه المشبّه و المشبّه به، فإنّ النّحو لا يتحمّل القلّه و الكثره، بل أمره دائر بين الوجود و العدم.

أى بالنّحو فى المقام رعايه قواعده المرعيّه، و استعمال أحكامه.

عطف تفسير على «رعايه قواعده» .

أى المذكورات من رفع فاعل و نصب المفعول إن وجدت فى الكلام بكمالها صار صالحا لفهم المراد، و إن لم توجد بقى الكلام فاسدا و لم ينتفع به أصلا، فلا يكون مردّدا بين القلّه و الكثره أصلا، بل مردّد بين الصّلاح و الفساد.

صالحا لفهم المراد، و إن لم توجد بقى فاسدا و لم ينتفع به [بخلاف الملح]فإنّه يحتمل القلّه و الكثره، بأن يجعل فى الطّعام القدر الصّالح منه (١) أو أقلّ أو أكثر، بل وجه الشّبه هو الصّلاح بإعمالهما و الفساد بإهمالهما (٢) . [و هو]أى وجه الشّبه (٣) [إمّا غير خارج عن حقيقتهما]أى حقيقه الطّرفين بأن يكون (۴) تمام ماهيّتهما أو جزءا منهما (۵) ، [كما فى تشبيه ثوب بآخر فى نوعهما أو جنسهما أو فصلهما]كما يقال هذا القميص مثل ذاك فى كونهما كتّانا أو ثوبا (۶) ، أو من

أى من الملح، و هو القليل الّذى ذكر فيما سبق أنّه مصلح.

أى وجه الشّبه هو الصّلاح و الفساد لوجوده فى الطّرفين، فإنّ الملح إذا استعمل فى الطّعام صلح، و إلاّ فسد، كذا النّحو إذا استعمل فى الكلام صلح، و إلاّ فسد، فإعمالهما صلاح و إهمالهما و تركهما فساد فى الطّعام و الكلام. و ليس وجه الشّبه كون قليلهما مصلحا و كثيرهما مفسدا لعدم وجوده فى النّحو.

[أقسام وجه الشّبه فهو إمّا غير خارج عن حقيقه الطّرفين]

@

[أقسام وجه الشّبه فهو إمّا غير خارج عن حقيقه الطّرفين]

لمّا ذكر ضابط وجه الشّبه شرع فى تقسيمه، كما قسّم الطّرفين فيما مرّ إلى أربعه أقسام، و قسّم وجه الشّبه إلى ستّه أقسام، و ذلك لأنّ وجه الشّبه إمّا غير خارج عن حقيقه الطّرفين، و إمّا خارج عنها، و غير الخارج على ثلاثه أقسام لأنّه إمّا أن يكون وجه الشّبه تمام ماهيّتهما أو جزءا منها مشتركا بينها و بين ماهيّه أخرى أو جزءا منها مميّزا لها عن غيرها من الماهيّات، و الأوّل هو النّوع، و الثّانى هو الجنس، و الثّالث هو الفصل، و الخارج عنها إمّا أن يكون صفه حقيقيّه، و إما إضافيّه، و الحقيقيّه إمّا حسيّه أو عقليّه، و قدّم الكلام على غير الخارج، لأنّه الأصل فى وجه الشّبه، و لم يقل: و هو إمّا داخل أو خارج ليشمل النّوع، لأنّه كما أنّه غير خارج غير داخل لكونه تمام الماهيّه، و الشّىء لا يدخل فى نفسه و لا يخرج منها.

أى بأن يكون وجه الشّبه تمام ماهيّه الطّرفين، و هو النّوع.

أى بأن يكون وجه الشّبه جزء ماهيّه الطّرفين، و هو الجنس أو الفصل.

الثّوب اسم لكلّ ما يلبس، لكن إن كان يسلك فى العنق يقال له: قميص، و إن كان يلفّ على لرأس يقال له: عمامه، و إن كان يستر به العوره، يقال له: سروال، و إن كان يوضع على الأكتاف يقال له: رداء، فالثّوب جنس تحته أنواع، قميص، عمامه، سروال، رداء، ثمّ ما ذكره الشّارح مثال للجنس و الفصل، و لم يذكر مثال النّوع، لأنّ قوله: هذا القميص مثل ذاك فى

القطن [أو خارج (۱)]عن حقیقه الطّرفین [صفه]أی معنی قائم بهما (۲) ضروره (۳) اشتراکهما فیه، و تلک الصّفه [إمّا حقیقیّه]أی هیئه متمکّنه فی الذّات متقرّره (۴) فیها [و هی (۵) إمّا حسیّه (۶)]أی مدرکه بإحدی الحواسّ الظّاهره و هی [کالکیفیّات الجسمیّه (۷)]،

کونهما کتّانا أو من القطن مثال للفصل، و قوله: هذا القمیص مثل ذاک فی کونهما ثوبا مثال للجنس، لأنّ الثّوب مرکّب من الجنس، و هو الثّوبیّه، و من الفصل و هو الکتّان، أو القطن، أو الحریر، أو الصّوف، فالأولی للشّارح أن یقول: کما یقال هذا الثّوب مثل هذا الثّوب فی کونهما قمیصا، أو هذا الملبوس مثل هذا الملبوس فی کونهما ثوبا، أو هذا الثّوب مثل هذا الثّوب فی کونهما من کتان أو قطن، فالأوّل مثال للنّوع، و الثّانی للجنس، و الثّالث و الرّابع مثال للفصل.

[أو خارج عن حقیقه الطّرفین صفه و هی إمّا حقیقیّه]

@

[أو خارج عن حقیقه الطّرفین صفه و هی إمّا حقیقیّه]

أی أو یکون وجه الشّبه خارجا عن حقیقه المشبّه و المشبّه به.

أی بالطّرفین، لأنّ وصف الشّیء ما یقوم به، ثمّ وجه الشّبه یجب أن یکون وصفا للمشبّه و المشبّه به معا، و ذلک لاشتراط اشتراکهما فیه، هذا ما أشار إلیه بقوله: ضروره اشتراکهما فیه.

علّه لقوله: قائم بهما، أی لاشتراک الطّرفین فی المعنی الّذی هو وجه الشّبه بالضّروره.

مرادف لقوله: «متمکّنه» جیء به للتّقریر و التّأکید، أی هیئه ثابته فی الذّات، بحیث لا یکون حصولها فی الذّات بالقیاس إلی غیرها، و احترز بذلک عن الإضافیّات فإنّها لا توصف بالتّمکّن و لا بالتّقرر، بل حصولها بالقیاس لغیرها، فهی نسبه بین الشّیئین لا صفه ثابته متقرّره علی أحدهما، و من ذلک لا تکون مستقلّه بالمفهومیّه.

أی الصّفه الحقیقیّه إما حسیّه أو عقلیّه، فهذا تقسیم للصّفه الحقیقیّه إلی قسمین.

أی دخل تحت الحسیّه قسمان من المقولات، و هما الکیف و الکمّ، کما أنّ قوله: «و إمّا إضافیّه» شامل لسبعه أقسام من المقولات، أی الفعل، و الانفعال، و الوضع، و الملک، و الأین، و متی، و الإضافه، بقی الجوهر، و هو العاشر منها، و هو لا یصحّ أن یکون وجه الشّبه، لما عرفت فی الضّابط من أنّه معنی یشترک فیه الطّرفان، و الجوهر بأقسامه الخمسه ذات لا معنی.

کان علی المصنّف أن یقول «کالکیفیّات الجسمیّه و الکمّ» حتّی لم یقع فی اعتراض التّسامح الّذی یشیر إلیه الشّارح.

أی المختصّه بالجسم (۱) [ممّا (۲) يدرك بالبصر]، و هی (۳) قوّه مرتّبه فی العصبتين (۴) المجوّفتين اللتّين تتلاقيان (۵) فتفترقان إلی العينين [من (۶) الألوان و الأشكال] و الشّكل (۷)

[و إمّا حسّيّه ممّا يدرک بالبصر]

@

[و إمّا حسّيّه ممّا يدرک بالبصر]

فی بعض النّسخ بالأجسام، فاحترز عن الكيفيّات النّفسانيّه، فإنّها ليست مدركه بالحسّ، بل بالعقل.

بيان للكيفيّات الجسميّه.

أی البصر فی اللّغه حاسّه العين و نفسها، و فی عرف الحكماء قوّه. . . ، فتأنيث الضّمير إنّما هو باعتبار الخبر، أعنی: قوّه مرتّبه.

أی العرقين محلّهما مقدّم الدّماغ و هو الجبهه.

و فيه إشاره إلی أنّهما لا تتقاطعان علی هيئه الصّليب، بل يتّصل العصب الأيمن بالأيسر، ثمّ يذهب الأيمن إلی العين اليمنی، و الأيسر إلی اليسری، و قيل: إنّهما متقاطعان تقاطعا صليبيّا كما فی القوشجی، حيث قال: البصر قوّه مودّعه فی ملتقی العصبتين المجوّفتين اللتّين تنبتان من غور البطنين المقدّمين من الدّماغ، عند جوار الزّائدتين الشّبيهتين بحلمتی الثّدی يتيامن النّابت منهما يسارا، و يتياسر النّابت منهما يمينا حتّی يلتقيان، و يسير تجويفهما واحدا، ثمّ ينفذ النّابت يمينا إلی الحدقه اليمنی، و النّابت يسارا إلی الحدقه اليسری، فذلك التّجويف الّذی هو فی الملتقی أودع فيه القوّه الباصره، و يسمّی بمجمع النّور، و يتعلّق البصر بالذّات بالضّوء و اللّون، و بواسطتهما بسائر المبصرات كالشّكلّ و المقدار و الحركه و غيرها، انتهی مع تصرّف ما.

بيان لما يدرك بالبصر، فيقال عند التّشبيه فی اللّون: خدّه كالورد فی الحمره، و شعر هند كالغراب فی السّواد، و يقال عند التّشبيه فی الشّكل رأس فلان كالبطّيخ فی الشّكل، و إنّما ذكر المصنّف الألوان، و لم يذكر الأضواء مع أنّها من المبصرات بالذّات أيضا عند الفلاسفه، فكأنّه جعلها من الألوان علی ما زعمه بعضهم.

أی الشّكل هيئه تعرض للضّوء، أی الجسم الطّبيعی أو السّطح بواسطه إحاطه نهايه واحده أی سطح واحد، أو خطّ واحد، و الأوّل كالكره، و الثّانی كالدّائره، فإنّ الكره عباره عن هيئه حاصله من إحاطه سطح واحد بجسم مستدير فی داخله نقطه تكون جميع الخطوط

هیئه إحاطه نهایه واحده أو أکثر (۱) بالجسم کالدّائره (۲) و نصف الدّائره و المثلّث و المربّع و غیر ذلک (۳) ، [و المقادیر]جمع مقدار، و هو کمّ متّصل (۴) قارّ (۵) الذّات

الخارجه منها إلیه متساویه، و ذلک السّطح محیطها، و تلک النّقطه مرکزها، و الدّائره عباره عن هیئه حاصله من إحاطه خطّ واحد فی سطح مستو یحیط به خطّ مستدیر فی داخله نقطه تسمّی بالمرکز، و جمیع الخطوط الخارجه منها إلیه متساویه.

أی هیئه إحاطه أکثر من نهایه واحـد، یعنی نهایتین کشـکل نصف الـدّائره، لأنّها قاعده و هلال، فهما خطان، أحدهما مسـتقیم، و الآخر منحنی، أو ثلاث نهایات کالمثلّث، أو أربع کالمربّع.

و ظاهر کلام الشّارح أنّ قول الـدّائره مثال لهیئه حاصـله من إحاطه نهایه واحـده بالجسم، و لیس الأمر کـذلک لما عرفت من أنّ الدّائره هیئه حاصله من إحاطه خطّ واحد بالسّطح لا بالجسم، و ما یحصل من إحاطه نهایه واحده بالجسم، و هو الکره لا الدّائره.

فالصّـحیح أن یقال: و الشّـکل هیئه إحاطه نهایه واحده بالجسم کالکره، أو بالسّطح کالدّائره أو أکثر کنصف الدّائره، و المثلّث و المربّع و غیر ذلک، إلاّ أن یقال إنّه یقـدّر کالکره بقرینه قوله: «بالجسم» ، و یقدّر أیضا بالسّـطح قبل قوله: «کالدّائره» بقرینه قوله: «کالدّائره» ، فالأصل و الشّکل هیئه إحاطه نهایه واحد أو کثر بالجسم کالکره، أو بالسّطح کالدّائره.

و کیف کـان فعباره الشّارح قاصـره عن الـدّلاله علی المقصود مع أنّ الأصل عـدم التّقـدیر، ثمّ المثلّث من السّـطح ما یحصل من إحـاطه ثلاثه خطوط بالسّـطح، و المثلّث من الجسم ما یحصل من إحاطه ثلاثه سـطوح بالجسم، و قس علیه المربّع و المخمّس و غیرهما.

أی کالمخمّس و المسدّس.

أی احترز به عن الکمّ المنفصـل کالأعـداد، و الفرق بینهما أنّ الکمّ المتّصل ما یکون لأجزائه حـدّ مشترک تتلاقی تلک الأجزاء عنـده بحیث یکون ذلک الحدّ نهایه لأحد الأجزاء، و بدایه للآخر کالنّقطه فی الخطّ، هذا بخلاف الکمّ المنفصل حیث لم یوجد فیه حدّ مشترک.

احترز به عن الزّمـان، فإنّه غیر قارّ الـذّات، و الفرق بینهما أنّ قارّ الـذّات ما تکون أجزاؤه المفروضه ثابته فی الخارج، کـذراع من الکرباس مثلا، فإنّ أجزاءه المفروضه من النّقط ثابته مسـتقرّه، لیست بسیّال، بخلاف غیر قارّ الـذّات، کالآن من الزّمان، فإنّه و إن کان متّصلا

كالخطّ (۱) و السّطح [و الحركات]و الحركه هى الخروج من القوّه إلى الفعل على سبيل التّدريج (۲) ، و فى جعل المقادير و الحركات من الكيفيّات تسامح (۳) ، [و ما يتّصل بها] أى بالمذكورات كالحسن و القبح المتّصف بهما الشّخص باعتبار الخلقه الّتى هى مجموع الشّكل و اللّون (۴) ، و كالضّحك و البكاء الحاصلين

باعتبار كونه نهايه للماضى، و بدايه للاستقبال إلاّ أنّه عرض سيّال لا ثبوت لأجزائه، فيكون غير قارّ الذّات.

أى أدخل بالكاف الجسم التّعليمى، أشار بهذا إلى أنّ المقدار ينقسم إلى ثلاثه أقسام لأنّه إن قبل القسمه فى الطّول فقطّ فخطّ، و إن قبل القسمه فى الطّول و العرض فقطّ فسطح، و إن قبلها فى الطّول و العرض و العمق فجسم تعليمىّ، و من هنا ظهر أنّ المقادير أعراض خارجه عن الجسم الطّبيعى قائمه به، و هذا مذهب الحكماء، و أمّا عند المتكلّمين فالمقادير جواهر هى نفس الجسم أو أجزاؤه لأنّ المؤلّف من أجزاء لا تتجزّأ إذا انقسم فى الجهات الثّلاث فجسم، و فى الجهتين فسطح و باعتباره يتّصف بالعرض، و فى الجهه الواحده فقطّ فخطّ، و باعتباره يتّصف بالطّول و الجوهر الفرد الغير المؤلّف هو النّقطه.

أى وقتا فوقتا كخروج الإنسان من شبابه إلى الهرم، فهو انتقال من الهرم بالقوّه إلى الهرم بالفعل، و احترز به عن الخروج دفعه كانقلاب العناصر بعضها إلى بعض، مثل انقلاب الماء هواء، فلا يقال لذلك الانتقال حركه عند الحكماء، و إنّما يسمّى تكوينا أو كونا و فسادا، و أمّا الحركه عند المتكلّمين فهى حصول الجسم فى مكان بعد حصوله فى مكان آخر.

لأنّ المقدار من مقوله الكمّ، أعنى الّذى يقتضى القسمه لذاته، و الحركه من الأعراض النّسبيّه، لأنّها من مقوله الأين على مذهب المتكلّمين، و من مقوله الانفعال على مذهب الحكماء.

يعنى أنّه إذا قارن اللّون الشّكل حصلت كيفيّه تسمّى بالخلقه، و باعتبارها يصحّ أن يقال للشّىء: إنّه حسن الصّوره أو قبيحها مثلا، من تقارن البياض مع هيئه خاصّه حاصله من إحاطه أربعه خطوط على وجه أحد بطريق مناسب تحصل كيفيّه، و هى الخلقه باعتبارها يتّصف هذا الأحد بأنّه حسن الوجه، و من تقارن السّواد مع هيئه خاصّه حاصله من إحاطه خطّ واحد على وجه واحد، كما إذا كان مستديرا مثل سطح الدّائره تحصل كيفيّه يقال لها الخلقه، يتّصف هذا الأحد بها بأنّه قبيح الوجه.

باعتبار الشّكل (١) و الحركه (٢) [أو بالسّمع]عطف على قول: بالبصر، و السّمع (٣) قوّه رتّبت فى العصب المفروش على سطح باطن الصّماخين تدرك بها (۴) الأصوات، [من الأصوات الضّعيفه (۵) و القويّه، و الّتى بين بين]و الصّوت يحصل (۶) من التّموّج المعلول

أى شكل الفمّ بالنّسبه إلى الضّحك، و شكل العين بالنّسبه إلى البكاء.

أى حركه الفمّ فى الضّحك، و حركه العين فى البكاء، إذ عند الضّحك تحصل حركه خاصّه للشّفتين، و هيئه تنتزع من إحاطه خطّين منحنيين غالبا على الفمّ، فالكيفيّه الحاصله من مجموع هذه الحركه و الهيئه ضحك، و كذلك عند البكاء يحصل للجفون حركه خاصّه، و شكل خاصّ للعين، فالحركه الحاصله من مجموع هذه الحركه و الشّكل هو البكاء.

[أو بالسّمع]

@

[أو بالسّمع]

أى و السّمع فى الاصطلاح «قوّه رتّبت» أى ثبّتت فى العصب المفروش على سطح باطن الصّماخين، أى سطح باطن كلّ من ثقبى الأذنين، الصّماخ بمعنى ثقب الأذن.

و بعباره أخرى: إنّها قوّه مودعه فى سطح باطن كلّ من الصّماخين، لا أنّها قوّه مودعه فى باطن مجموعهما، فلا يرد عليه ما قيل إنّ هذا لا يشمل القوّه المودعه فى العصب المفروش على باطن صماخ واحد.

أى تدرك بتلك القوّه الأصوات، و خرج بهذا القيد القوّه المرتّبه فى ذلك العصب الّتى لا تدرك بها الأصوات، بل تدرك بها الحراره و البروده و الرّطوبه و اليبوسه، فلا تسمّى القوّه سمعا بل لمسا.

و المراد بالأصوات الضّعيفه هى الأصوات المنخفضه الّتى لا تسمع إلّا من قريب، و المراد بالأصوات القويّه هى الأصوات العاليه الّتى تسمع من بعيد، و من ذلك يعرف ما هو بين بين، أى بين الضّعيفه و القويّه.

أى الصّوت كيفيّه تحصل من تموّج الهواء و تحرّكه، ثمّ التّموّج معلول «للقرع الّذى هو إمساس عنيف» أى إمساس جسم بآخر إمساسا عنيفا، أى شديدا، و إنّما شرط فى القرع العنف، لأنّك لو وضعت حجرا على حجر بمهل لم يحصل تموّج و لا صوت، و إنّما يحصل عند العنف، إذ حينئذ يحبس الهواء و ينضغط، فيتموّج من بين الجسمين، فيحصل الصّوت الّذى هو كيفيّه قائمه بالهواء، و يوصلها الهواء المتكيّف بها إلى السّمع.

للقرع الّذى هو إمساس عنيف، و القلع (١) الّذى هو تفريق عنيف بشرط مقاومه المقروع (٢) للقارع، و المقلوع للقالع، و يختلف الصّوت قوّه و ضعفا بحسب قوّه المقاومه و ضعفها (٣) ، [أو بالذّوق]و هى قوّه منبثّه (۴) فى العصب المفروش على جرم اللّسان [من الطّعوم (۵)]،

عطف على «القرع» ، ثمّ التّفريق على نحو العنف على وجهين:

الأوّل: هو التّفريق بين المتّصلين بالأصاله كتقطيع الخيط، و تفريق قطعه خشب من أخرى.

و الثّانى: هو التّفريق بين المتّصلين بالعرض كجذب مسمار مغروز فى خشبه، أو جذب خشبه مغروزه فى الأرض أو الجدار، فإذا وقع التّفريق فى الوجهين بعنف و شدّه تموّج الهواء و حصل الصّوت، و إلاّ فلا، كما إذا قطع الخيط شيئا فشيئا مثلا.

أى بشرط مساواه المقروع للقارع، و المقلوع للقالع فى القوّه و الصّلابه، و إنّما شرط المقاومه فى القوّه و الصّلابه بين المقروع و القارع، أى بين الملاقى بالفتح، و الملاقى بالكسر، لأنّه لو كان أحدهما ضعيفا غير صلب كالصّوف المندوف المتراكم الّذى يقع عليه حجر أو خشب، أو يقع هو على حجر أو خشب لم يحصل الصّوت.

أى ضعف المقاومه، مثلا وقوع حجر كبير على حجر كبير يوجب حصول صوت قوى، وقوع حجر صغير على حجر صغير يوجب حصول صوت ضعيف.

[أو بالذّوق]

@

[أو بالذّوق]

أى ساريه، و عبّر هنا بقوله: «منبثّه» دون قوله: رتّبت أو مرتّبه، ليكون إشاره إلى أنّه ليس له محلّ مخصوص، بل هو منشّب فى العصب و سار فيه، بخلاف غيره.

بيان لما يدرك بالذّوق، و الطّعوم هى الكيفيّات القائمه بالمطعومات.

و أصول الطّعوم تسعه: الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «كالحرافه» ، و هى طعم منافر للقوّه الذّائقه، كطعم الفلفل مثلا.

و الثّانى: ما أشار إليه بقوله «و المراره» و هو طعم منافر للذّوق غايه المنافره كطعم الصّبر، و هو نبت معروف.

و الثّالث: ما أشار إليه بقوله: «و الملوحه» و هو طعم منافر للذّوق بين المراره و الحرافه، و لذلك تكون تاره مائله للمراره، و تاره مائله للحرافه.

و الرّابع: ما أشار إليه بقوله: «الحموضه» و هو طعم منافر للذّوق أيضا، يميل إلى الملوحه و الحلاوه أو المراره.

كـالحرافه و المراره و الملـوحه و الحموضه و غير ذلـک (۱) [أو بـالشّم]و هی قوّه رتّبت (۲) فی زائـدتی مقدّم الدّماغ الشّبیهتین بحلمتی الثّـدی [من الرّوائح (۳) أو باللّمس]و هی قوّه ساریه فی البـدن (۴) یـدرک بها الملموسات [من (۵) الحراره و البروده و الرّطوبه و الیبوسه]

[أو بالشّمّ أو باللّمس]

@

[أو بالشّمّ أو باللّمس]

أی کالـدّسومه، و الحلاوه، و العفوصه، و القبض، و التّفاهه، فهذه مع ما فی الشّـرح تسـعه، ثمّ الدّسومه: طعم فیه حلاوه لطیفه مع دهنیّه فهو ملائـم للـذّوق لکن دون الحلاوه فی الملاـئمه، و الحلاـوه: طعم ملاـئم للـذّوق غـایه الملائمه، و العفوصه: طعم منافر للذّوق قریب من المراره، و القبض: طعم منـافر فـوق الحمـوضه تحت العفوصه، و لـذا قیـل فی الفرق بینهمـا أنّ العفوصه تقبّض ظاهر اللسان و باطنه، و القبض یقبّض ظاهره فقطّ.

و التّفاهه: لها معنیان کون الشّـیء لا طعم له، کما إذا وضـعت إصـبعک فی فمک، و کون الشّیء لا یحسس طعمه لکثافه أجزائه فلاـ یتحلّل منه مـا یخالـط الرّطوبه اللّعـابیّه، فـإذا احتیـل فی تحلیله أحسّ منه طعم کالحدیـد مثلا، و المعـدود من الطّعوم التّفاهه بالمعنی الثّانی. و إنّما قلنا أصولها لأنّ ما سواها من الطّعوم أنواع لا تتناهی مرکّبه منها.

أی رتّبها اللّه، بمعنی أنّه خلقها و جعلها فی زائدتی مقـدّم الـدّماغ، و هما حلمتان زائـدتان هناک شبیهتان بحلمتی الثّدیین، فهما بالنّسـبه لمجموع الـدّماغ مع خریطته کالحلمتین بالنّسبه إلی الثّـدیین، کلّ واحد منها تقابل ثقبه من ثقبتیّ الأنف، و علی هذا فلا إدراک فی الأـنف، و إنّمـا هو واسـطه، لأنّ القوّه الشّـامّه بتینـک الزّائـدتین، بـدلیل أنّه إذا سـدّ الأـنف من داخـل انقطع إدراک المشموم، و لو سلّم نفس الأنف من الآفات.

بیان لما یـدرک بالشّمّ، و لا حصـر لأنواع الرّوائـح، و لا أسـمائها إلاّ من جمله الملائمه للقوّه الشّامّه و عدم الملائمه لها، فما کان ملائما یقال له: رائحه طیّبه، و ما کان غیر ملائم یقال له: رائحه منتنه.

أی فی ظاهر البـدن کلّه، و هو الجلـد کما هو المصـرّح به فی کتب الحکمه، فلا یرد أنّ هذه القوّه لم تخلق فی الکبد، و الرّئه، و الطّحال، و الکلیه، و العظم، فکیف یقول الشّارح ساریه فی البدن مع أنّ هذه من جملته.

بیان لما یدرک باللّمس، ثمّ هذه الأربعه هی أوائل الملموسات، سـمّاها أوائل الملموسات، لأنّها مدرکه باللّمس من دون واسطه، و ما عداها من اللطّافه، و الکثافه، و اللزّوجه، و البلّه،

هـذه الأربعه هى أوائل الملموسات، فالأوّليان منها (١) فعليّتـان، و الأخرويـان منها انفعاليّتان [و الخشونه]و هى كيفيّه حاصـله من كون بعض الأجزاء أخفض و بعضـهما أرفع (٢) [و الملاسه]و هى كيفيّه حاصـله عن استواء وضع الأجزاء (٣) ، [و اللّيـن]و هى كيفيّه

و الجفاف، و الخشونه، و اللّين، و الصّلابه، و الخفّه، و الثّقل، تدرك به بواسطه هذه الأربعه، فهى ثوان فى الإدراك بالنّسبه إلى هذه الأربعه.

أى من الأربعه «فعليتـان» ، أى مؤثّرتـان فى موصوفهمـا، لأنّهمـا يقتضـيان الجمع، و التّفريق، و هما فعلان، لأنّ الحراره كيفيّه من شأنها تفريق المختلفات، و جمع المتشاكلات، أمّا تفريقها للمختلفات فلأنّ فيها قوّه مصعده، فإذا أثّرت فى جسم

مركّب من أجزاء مختلفه باللّطافه و الكثافه، و لم يكن الالتيام بين بسائطها كالماء، و النّار، و التّراب، و الهواء، انفعل منها، فيتبادر للصّعود الألطف فالألطف دون الكثيف، فيلزم منه تفريق المختلفات، مثلا النّار إذا أضرمت بشجره سالت منها الرّطوبه، و خرج منها دخان مرتفع إلى العلوّ، و هو الهواء المشوب بالنّار، و تبقى الأجزاء الكثيفه التّرابيّه، فحراره النّار الّتى تعلّقت بالشّجره قد فرّقت المتخالفات المجتمعه فى الشّجره من النّار، و الهواء، و الماء، و التّراب.

و أمّا جمعها للمتشاكلات فبمعنى أنّ الأجزاء بعد تفرّقها تجتمع مع أصولها مثلا، الهواء و النّار الخارجتان من الشّجره تصاعدان حتّى تصلا إلى كره الهواء و النّار، لو لم يعقهما عائق، و الماء يسيل حتّى يصل إلى البحر، لو لم يعقه عائق، و التّراب يقع فى وجه الأرض، فقد اجتمعت المتشاكلات.

و بالجمله إنّ البروده كيفيّه من شأنها تفريق المتشاكلات و جمع المتخالفات.

و أمّا الأوّل: فكما فى الطّين اللّين إذا يبس، فإنّه ينشقّ لشدّه البروده، و كثيرا ما تنشقّ الأرض عند بلوغ البروده غايه الشّدّه فى الشّتاء.

و أمّا الثّانى: فكالجمع بين الرّطب و اليابس، ألا ترى أنّ البروده فى الشّتاء كيف تجمع الماء مع الحجر و الخشب و نحوهما، «و الأخريان انفعاليان» ، لأنّهما يقتضيان تأثّر موصوفهما، فيكون سهل التّشكل فى الرّطوبه، و صعبه فى اليبوسه.

فيقال هذا القميص كالعباء النّائينى فى الخشونه.

فيقال هذا الإبريق مثل البلّور فى الملاسه.

ص : ٣٧٠

تقتضى قبول الغمر إلى الباطن (۱) ، و يكون للشّىء بها قوام (۲) ، غير سيّال، [و الصّلابه] و هى تقابل (۳) اللّين [و الخفّه]و هى كيفيّه بها يقتضى الجسم أن يتحرّك إلى صوب (۴) المحيط لو لم يعقه عائق (۵) [و الثّقل]و هى كيفيّه يقتضى الجسم أن يتحرّك إلى صوب (۶) المركز لو لم يعقه عائق (۷) [و ما يتّصل (۸) بها]أى بالمذكورات كالبلّه (۹) و الجفاف و اللزّوجه (۱۰)

أى قبول النّفوذ و الدّخول إلى باطن الموصوف بها، كالعجين إذا غمرته بإصبعك مثلا.

أى و يكون للموصوف بسبب تلك الكيفيّه، أو معها قوّه و تماسك بحيث لا يرجع بعض أجزائه موضع بعض منها إذا أخذ، و احترز بهذا عن مثل الماء، فهو ليس متّصفا باللّين إذ ليس له قوام، فإنّه إذا أخذ منه شىء يرجع إلى مكان المأخوذ بعض أجزائه الآخر فورا.

أى تقابل التّضاد إذ هى كيفيّه تقتضى عدم قبول موصوفها الغمر إلى الباطن، و يقال: هذا الشّىء كالحجر فى الصّلابه.

أى إلى جهه المحيط، أى العلوّ.

أى مثال ذلك كالرّيش الخفيف، فإنّه لو لا العائق من الإمساك بيد، أو تعلّق ثقيل به لارتفع إلى العلوّ.

أى إلى جهه المركز، أى إلى جهه السّفل.

و ذلك كالرّصاص المحمول، فإنّه لو لا الحمل لنزل إلى السّفل، ثمّ إنّه يمكن أن يكون المراد بالمحيط الفلك الأوّل، و بالمركز الأرض، فإنّه بالنّسبه إلى الأرض كسطح الكره، و الأرض كمركزها بالقياس إليه.

أى ما يلحق بالمذكورات.

قال الجرجانى: البلّه هى الرّطوبه الجاريه على سطوح الأجسام، و الجفاف يقابلها، و اعترض عليه أنّ البلّه بمعنى الرّطوبه الجاريه على سطح الأجسام جوهر، فلا مجال لعدّها من الكيفيّات الملموسه، فالمراد بها فى المقام الكيفيّه المقتضيه لسهوله الالتصاق، كما فى الطّين، و يقابلها الجفاف فهو كيفيّه تقتضى سهوله التّفرّق و عسر الالتصاق كما فى المدر.

و اللزّوجه كيفيّه تقتضى سهله التّشكل، و عسر التّفرّق، بل يمتدّ عند محاوله التّفرّق، كما فى العلك.

و الهشاشه (۱) و اللطّافه (۲) و الکثافه (۳) و غیر ذلک (۴) ، [أو عقلیّه]عطف علی حسّیّه (۵) [کالکیفیّات النّفسانیّه (۶)]أی المختصّه بذوات الأنفس (۷) [من (۸) الذّکاء]و هی شدّه قوّه للنّفس معدّه (۹) لاکتساب الآراء، [و العلم]و هو الإدراک المفسّر (۱۰) بحصول صوره الشّیء عند

[أو الصّفه عقلیّه]

@

[أو الصّفه عقلیّه]

هی کیفیّه تقتضی سهوله التّفرق و عسر الاتّصال بعد التّفرّق کالخبز المعجّون بالسّمن.

و هی رقّه الأجزاء المتّصله کما فی الماء.

و هی ضدّ اللطّافه، أی غلظ الأجزاء المتّصله کما فی الأرض.

أی غیر ما ذکر ممّا هو مذکور فی غیر هذا الفنّ، کاللذّع مثلا، و هی کیفیّه ساریه فی الأجزاء توجب تفرّقا موجعا تدرکها اللاّمسه عند تأثیر سمّ اللاّذع فیها، فإذا أردت التشبیه بهذه الکیفیّه، تقول کلام زید کالعقرب فی اللذّع.

أی الصّفه الحقیقیّه إمّا حسّیّه کما مرّ، أو عقلیّه، أی مدرکه بالعقل، و المراد به ما عدا الحواسّ الظّاهره، فیشمل الوهم و الوجدان.

أی النّفسانیّه نسبه إلی النّفس علی غیر القیاس، کالجسمانیّ إلی الجسم، فإنّ القیاس النّفسیّه و الجسمیّ.

قال بعضهم: معنی اختصاصها بذوات الأنفس أنّها لا توجد إلاّ فیها، لا فی الجمادات، و لا فی الحیوانات العجم، فلا ینافی وجود بعضها کالعلم و القدره و الإراده فی الواجب تعالی عند مثبتها، لکون القصر إضافیّا، و لکنّ الصّحیح أن لا داعی لجعل الاختصاص إضافیّا، لأنّ علم الواجب تعالی و قدرته و إرادته عند مثبتها لیس من الکیفیّات، فهی خارجه عن المقسم.

بیان للکیفیّات النّفسانیّه، ثمّ إنّ الذّکاء فی الأصل مصدر ذکّت النّار إذا اشتدّ لهبها، و أمّا فی العرف فهی شدّه قوّه للنّفس.

بکسر العین، اسم الفاعل، أی تعدّ النّفس و تهیّئها لاکتساب الآراء، أو بفتحها، اسم مفعول، أی أعدّها اللّه تعالی لاکتساب النّفس الآراء، أی العلوم و المعارف.

أی المفسّر عند المنطقیّین بحصول صوره الشّیء عند العقل کان الأحسن أن یقول الشّارح: المفسّر بصوره حاصله من الشّیء عند العقل، فإنّ المذهب المنصور کون العلم من مقوله الکیف، و تفسیره بالحصول موجب لأن یکون من مقوله الإضافه، حیث إنّ الحصول نسبه بین الصّوره و معروضها أی العقل.

العقل، و قد يقال على معان أخر (۱) [و الغضب (۲)]و هو حركه للنّفس مبدؤها (۳) إراده الانتقام [و الحلم]هو أن تكون النّفس (۴) مطمئنّه

أى الاعتقاد الجازم المطابق الثّابت، و إدراك الكلّى، أو المركّب فى مقابل المعرفه بمعنى إدراك الجزئى أو البسيط، و الملكه الّتى يقتدر بها على استعمال الآلات سواء كانت خارجيّه كآله الخياطه، أو ذهنيّه كما فى الاستدلال فى غرض من الأغراض صادرا ذلك الاستعمال عن البصيره بقدر الإمكان، و هذه المعانى أيضا تصحّ إرادتها هنا، لأنّها كيفيّات نفسانيّه.

نعم، قوله:

«و قد يقال» إشاره إلى أنّ إطلاقه على غير المعنى الّذى ذكره قليل، و يحتمل أن يكون المراد من معانى العلم معان أخر غير المعانى المذكوره كالأصول و القواعد فإنّها معانى العلم، إلاّ أنّها ليست من الكيفيّات النّفسانيّه، فلا يصحّ إرادتها هنا لعدم كونها كيفيّه نفسانيّه.

أى الغضب، هو تغيّر يحصل عند غليان دم القلب لإراده الانتقام.

أى سبب تلك الحركه و علّتها إراده الانتقام. و اعترض عليه بوجهين:

الأوّل: إنّ هذا التّعريف لا يناسب قوله فى تفسير الحلم: «لا يحرّكها الغضب» ، فإنّ مقتضاه كون الغضب محرّكا لا أنّه نفس الحركه.

و الثّانى: إنّ تفسير الغضب بالحركه ينافى كونه من الكيفيّات، إذ قد تقدّم من الشّارح الاعتراض على المصنّف فى جعله الحركات من الكيفيّات.

و يمكن الجواب عن الأوّل بأنّ فى قوله:

«لا يحرّكها الغضب» فى تعريف الحلم، مضاف محذوف، أى لا يحرّكها أسباب الغضب، و لكن الاعتراض الثّانى لا مدفع له إلاّ الحمل على التّسامح، و الصّحيح أن يقال: إنّه كيفيّه توجب حركه النّفس، مبدأ تلك الكيفيّه إراده الانتقام.

و فيه أنّ هذا يقتضى أنّ يكون الحلم من مقوله الإضافه، إذ الكون المستفاد من قوله: أن تكون نسبه بين النّفس و الاطمئنان، فلا يكون من الكيفيّات النّفسانيّه، فهذا التّعريف يلحق بسابقه من الضّعف.

و الصّحيح أن يقال: إنّه كيفيّه نفسانيّه تقتضى العفو عن الذّنب مع قدره على الانتقام، أو أنّه كيفيّه توجب اطمئنان النّفس بحيث لا يحرّكها الغضب.

ص :۳۷۳

بحيث لا يحرّكها الغضب بسهوله (١) و لا تضطرب (٢) عنـد إصابه المكروه [و سائر الغرائز]جمع غريزه، و هى الطّبيعه (٣) أعنى ملكه تصدر عنها صفات ذاتيّه مثل الكرم (۴) ، و القدره (۵) ، و الشّجاعه (۶) ، و غير ذلك (٧) . [و إمّا إضافيّه]عطف على قوله: إمّا حقيقيّه (٨) ، و نعنى بالإضافيّه ما لا تكون هيئه متقرّره

الباء للملابسه متعلّق بالغضب، أى لا يحرّكها الغضب الملتبس بسهوله، و إنّما يحرّك الحليم الغضب القوىّ، و لذا يقال انتقام الحليم أشدّ على قدر غضبه.

أى و لا تضطرب النّفس عند إصابه المكروه.

أى السّجيّه و الخصله الّتى أودعها اللّه فى كمون البشر من بدو خلقه له، و إنّما سميت غريزه، لأنّها لملازمتها للإنسان صارت كأنّها مغروزه فيه، فهى فعيله بمعنى مفعوله، و الغريزه فى الاصطلاح ملكه تصدر عنها صفات ذاتيّه، و المراد من الصّفات الذّاتيّه الأفعال الاختياريّه الّتى تصدر من الغرائز و الملكات من دون اعتياد و كسب.

أى أنّ الكرم هو صدور بذل المال المسبّب عن الملكه الذّاتيّه الجبلّيّه الّتى تقتضى ذلك بسهوله.

أى و هى كيفيّه تصدر عنها الأفعال الاختياريّه من العقوبه و غيرها.

أى هى كيفيّه يصدر عنها بذل النّفس و اقتحام الشّدائد بسهوله.

أى كأضدادها، و هى البخل، و العجز، و الجبن، و البخل كيفيّه يصدر عنها المنع لما يطلب، و العجز كيفيّه يصدر عنها تعذّر الفعل عند المحاوله، و هو فعل يسند لصاحب العجز، و الجبن كيفيّه يصدر عنها الفرار من الشّدائد.

[و إمّا إضافيّه]

@

[و إمّا إضافيّه]

أى أنّ الصّفه الخارجيّه إمّا أنّ تكون حقيقيّه، و هى الّتى لها تقرّر فى موصوف واحد، و مستقلّه بالمفهوميّه، و قد تقدّم أنّها إمّا حسّيّه، و إمّا عقليّه، و أمّا أن تكون إضافيّه، أى نسبيّه يتوقّف تعقّلها على تعقّل الغير، و لم تستقلّ بالمفهوميه، إذ لم تكن متقرّره فى موصوف واحد، بل نسبه بين الأمرين، كما أشار إليه بقوله: «بل تكون معنى متعلّقا بشيئين» أى بحيث يتوقّف تعقّله على تعقّلهما، و لا يكون مستقلا بالمفهوميّه، كالأبوّه و البنوّه، فإنّه ليس شىء منهما متقرّرا فى ذات الأب و الابن، بل نسبه بينهما، فالعقلىّ بهذا المعنى شامل للاعتبارى الوهمى، فإنّه و إن لم يكن متحقّقا فى الخارج إلا أنّه متقرّر ذهنا فى موصوفه، و مستقلّ بالمفهوميّه.

فى الذّات، بل تكون معنى متعلّقا بشيئين [كإزاله الحجاب فى تشبيه الحجّه بالشّمس] فإنّها (۱) ليست هيئه متقرّره فى ذات الحجّه و الشّمس، و لا فى ذات الحجاب (۲) و قد يقال الحقيقى (۳) على ما يقابل الاعتبارى الّذى لا تحقّق له إلا بحسب اعتبار العقل.

أى إزاله الحجاب ليست هيئه، أى صفه متقرّره فى ذات الحجّه الّتى هى المشبّه، أو الشّمس الّتى هى المشبّه به، أى لا تكون ثابته فى كلّ منهما على نحو الاستقلال، بل نسبه بينهما، و بين المزال أعنى الحجاب يتوقّف تعقّلها على تعقّل المزيل و المزال، و لا تستقل بالمفهوميّه.

أى الأولى حذفه، لأنّ الكلام فى كون وجه الشّبه خارجا عن الطّرفين و الحجاب ليس واحد منهما، و إنّما هو متعلّق الإزاله، و لا التفات لكون الإزاله قائمه و متقرّره فيه أو لا.

قال العلامه الشّيخ موسى البامیانى (ره) ما هذا لفظه: لا أساس لهذا الاعتراض، لأنّ المقصود بيان كون الإزاله نسبه بين الشّمس و الحجاب، أو الحجّه و الحجاب، و إنّها غير قائمه بطرفيها أعنى المزيل و المزال، فذكره لأجل كونه أحد طرفى النّسبه، و هذا هو الدّاعى إلى التّعرض له، و إن لم يكن المشبّه أو المشبّه به.

أى كما يقال الحقيقى فى مقابل الإضافى على ما هو فى كلام المصنّف، كذلك يقال الحقيقى فى مقابل الاعتبارى الّذى لا تحقّق له إلاّ بحسب العقل أى الوهم، و هو الاعتبارى الوهمى، نسب ذلك إلى العقل مع أنّ المعتبر بالكسر هو الوهم، لما يظهر من كلامهم من أنّ القوى الباطنيّه كالمرائى المتقابله، ينطبع ما فى بعضها على آخر، ثمّ الحقيقى بهذا المعنى يكون أعمّ من الحقيقى بالمعنى الأوّل، حيث إنّه شامل للإضافى بخلاف الحقيقى بالإطلاق الأوّل، حيث يكون مقابلا للإضافى.

و الفرق بين الإضافى و الاعتبارى أنّ الإضافى صفه غير متقرّره فى الموصوف لكن متحقّقه فى خارج الذّهن و نفس الأمر، بخلاف الاعتبارى حيث لا تحقّق له إلّا بحسب الاعتبار، فتحقّقه منوط بالاعتبار الذّهنى كالصّوره الوهميّه، مثل صوره الغول، و الصّوره المشابهه بالمخالب، و الأظفار للمنيّه، و صوره كرم البخيل، و بخل الكريم.

و المصنّف لمّا قابل الحقيقيّه بالإضافيّه، و قسّم الأولى إلى الحسّيّه و العقليّه، فقد أهمل الاعتباريّه الوهميّه، لأنّها ليست إضافيّه لعدم كونها من النّسب، و ليست حقيقيّه لعدم كونها

و فی المفتاح إشاره إلی أنّه (۱) مراد ههنا حیث قال: الوصف العقلی منحصر بین حقیقی کالکیفیّات النّفسانیّه (۲) ، و بین اعتباری و نسبی (۳) کاتّصاف الشّیء بکونه (۴) مطلوب الوجود أو العدم (۵) عند النّفس أو کاتّصافه (۶) بشیء تصوّری وهمیّ محض (۷) .

حسّیّه و لا عقلیّه، بل وهمیّه صرفه، فغرض الشّارح من بیان أنّ الحقیقی قد یقال علی ما یقابل الاعتباری، هو الاعتراض علی المصنّف حیث یکون کلامه قاصرا عن بیان تمام الأقسام، و هنا بحث طویل أضربنا عنه رعایه للاختصار.

أی إطلاق الحقیقی فی مقابل الاعتباری «مراد ههنا» أی فی باب التّشبیه، وجه الإشاره أنّه جعل الحقیقی مقابلا للاعتباری و النّسبی أی الاضافی، و أورد مثالین لهما علی سبیل اللّف و النّشر الغیر المرتّبین، فالحقیقی فی کلامه معناه ما یکون متحقّقا فی الخارج مع قطع النّظر عن اعتبار العقل، و مستقلا بالمفهومیّه، و هذا المعنی مقابل للاعتباری و الاضافی معا، و لهذا جعل الحقیقی العقلی مقابلا للاعتباری و النّسبی معا.

أی کالعلم و الذّکاء مثلا، فهذا مثال للوصف الحقیقی.

أی عطف النّسبی علی الاعتباری من عطف الخاصّ علی العامّ، لأنّ الأمور النّسبیّه لا وجود لها عند المتکلّمین، و إنّما هی أمور اعتباریّه.

أی بکون ذلک الشّیء مطلوب الوجود، هذا مثال للوصف النّسبی علی غیر ترتیب اللّف و النّشر المرتّب، و هذا المعنی أی کون الشّیء مطلوبا بأن یکون أمرا مرغوبا فیه محبوبا للطّالب أمر نسبی، یتوقّف تعقّله علی تعقّل الطّالب و المطّلوب.

أی کون الشّیء مطلوب العدم، کما إذا کان مکروها مرغوبا عنه عند النّفس، مثل الجهل حیث إنّه متّصف بأنّه مطلوب العدم.

أی مثل اتّصاف الشّیء بشیء تصوّری وهمیّ محض، هذا مثال للاعتباری الوهمی، و ذلک مثل اتّصاف السّنّه و کلّ ما هو علم بما یتخیّل فیها من البیاض و الإشراق، و اتّصاف البدعه و کلّ ما هو جهل بما یتخیّل فیها من السّواد و الإظلام، فأتی الشّارح بالمثالین علی طریق اللّف و النّشر غیر المرتّبین.

أی خالص من الثّبوت خارج الأذهان، مثل تصوّر الغول بأنّه شیء یهلک النّاس.

ص :۳۷۶

[و أيضا]لوجه الشّبه تقسيم آخر (۱) ، و هو أنّه [إمّا واحـد، و إمّا بمنزله الواحـد لكونه مركّبا من متعدّد]تركيبا حقيقيّا، بأن يكون حقيقه ملتئمه من أمور (۲) مختلفه أو اعتباريّا (۳) بأن يكون هيئه انتزعها العقل من عـدّه أمور [و كلّ منهما]أى من الواحـد، و ما هو بمنزلته [حسّى (۴)

[تقسيم آخر لوجه الشّبه و هو إمّا واحد]

@

[تقسيم آخر لوجه الشّبه و هو إمّا واحد]

أى شـرع فى تقسيم آخر للوجه بعد الفراغ من التّقسيم الأوّل، ثمّ إنّ الوجه بحسب التّقسيم الأوّل على ستّه أقسام حيث إنّه إمّا غير خارج عن حقيقه الطّرفين، و إمّا خارج، و الأوّل إمّا نوع أو فصل أو جنس، و الثّانى إمّا حقيقى أو إضافى و الحقيقى أمّا حسّى أو عقلى.

و فى هذا التّقسيم ترتقى أقسامه إلى ۲۸ قسـما و ضـبطها، كما فى المفصّل فى شرح المطوّل، أنّ الوجه إمّا واحد، أو مركّب، أو متعدّد، و كلّ من الأوّلين أمّا حسّـِى أو عقلى، و الأخير إمّا حسّـِى أو عقلى، أو مختلف، فصار المجموع ۷ أقسام، و كلّ من تلك الأقسام إمّا طرفاه حسّيّان، أو عقليّان، أو المشبّه حسّىّ و المشبّه به عقلىّ أو بالعكس.

فالحاصل من ضرب ۴ فى ۷ هو ۲۸ قسما إلاّ أنّه تبقى ۱۶ قسما بعد إسقاط ۱۲-قسم، بسبب اشتراط كون طرفىّ الحسّى حسّيين، إذ يكون وجه الشّـبه واحـدا حسّـيّا تسـقط ثلاثه منها، أى كون الطّرفين عقليّين، و كون الأوّل عقليّا، و الثّانى حسّـيّا و بالعكس، و بكونه مركّبا حسّيّا تسقط ثلاثه أخر، و بكونه متعدّدا حسّيّا تسقط ثلاثه أخر، و بكونه مختلفا تسقط ثلاثه أخر فتبقى ۱۶ قسما، ثمّ المراد بالواحـد فى قوله: «إمّـا واحـد» مـا يعـدّ فى العرف واحـدا، و ذلـك كقولـك: خـدّه كالورد فى الحمره، فهـذا واحـد و إن اشتملت على مطلق اللّونيّه، و مطلق القبض للبصر.

و المراد بـالجمع ما فوق الواحـد، و ذلك كما فى تشبيه زيـد بعمرو فى الإنسانيّه، فإنّها حقيقه مركّبه تركيبا حقيقيّا، لأنّ الجزأين، أعنى الحيوان و النّاطق صارا به شيئا واحد فى الخارج.

أى تركيبـا اعتباريّا، أى لا حقيقه فى حـدّ ذاتها بأن يكون هيئه انتزعها العقل من عـدّه أمور، أى اخترعها العقل من ملاحظه عـدّه أمور، و تلك الأمور بنفسها باقيه على حالها، و ما صار مجموعها حقيقه واحده بخلاف الأمور فى التّركيب الحقيقى.

أى كالألوان مثلا.

ص :۳۷۷

أو عقليّ (١) و إمّا متعـدّد]عطف على قوله: إمّا واحد، و إمّا بمنزله الواحد، و المراد (٢) بالمتعدّد أن ينظر إلى عدّه أمور و يقصد اشتراک الطّرفين فی کـلّ واحـد منها (٣) ليکون کـلّ منها (۴) وجه الشّبه بخلاف المرکّب المنزّل منزله الواحـد فإنّه لم يقصـد اشتراک الطّرفين فی کلّ من تلک الأمور، بل فی الهيئه المنتزعه أو فی الحقيقه الملتئمه منها (۵) .

[کذلک]أی المتعدّد أيضا (۶) حسّيّ أو عقليّ [أو مختلف (٧)]بعضه حسّيّ و بعضه عقليّ [و الحسّی]من وجه الشّبه سواء کان بتمامه حسّيا أو ببعضه [طرفاه (٨) حسّيّان لا غير]أی لا يجوز أن يکون کلاهما أو أحـدهما عقليّا [لامتناع أن يدرک بالحسّ من غير الحسّ شیء] فإنّ (٩) وجه الشّبه أمر مأخوذ من الطّرفين

أی العلم مثلا، فتکون الأقسام أربعه.

[أو متعدّد]

@

[أو متعدّد]

و فيه إشاره إلى الفرق بين ما هو بمنزله الواحـد و بين المتعـدّد، و حاصل الفرق أنّه ينظر فی المتعدّد إلى أمور معدوده، و يقصـد اشتراک الطّرفين فی کـلّ واحـد من تلـک الأمور مثل تشبيه فاکهه بأخرى فی لون و طعم و رائحه، و ذلک فی الحقيقه تشبيهات متعـدّده، هـذا بخلاف المرکّب المنزّل منزله الواحـد حيث لم يقصـد اشتراک الطّرفين فی کلّ واحـد من تلک الأمور، بل يکون وجه الشّبه فيه هو المجموع، فلو نقص شیء منها لا يصحّ التّشبيه فههنا تشبيه واحد.

أی تلک الأمور.

ليکون کلّ واحد من تلک الأمور وجه الشّبه.

أی الملتئمه من تلـک الأـمور فيمـا إذا کـان مرکّبـا ترکيبـا حقيقيّـا، مثل قولـک: زيـد کعمر فی الإنسانيّه، و هی حقيقه ملتئمه من الحيوانيّه و النّاطقيّه.

أی کالواحد و ما هو منزله الواحد حسّیّ أو عقليّ.

عطف على ما تضـمّنه قوله: «کـذلک» ، و التّقـدير: المتعـدّد إمّا حسّيّ کلّه، أو عقليّ کلّه، أو مختلف، أی بعضه حسّی و بعضـه عقليّ.

أی طرفا وجه الشّبه الحسّی لا يکونان إلا حسّيين.

علّه لامتناع أنّ يدرك بالحسّ ما ليس بحسّيّ.

ص :٣٧٨

موجود فيهما (۱) ، و الموجود (۲) فی العقلی إنّما یـدرک بالعقل دون الحسّ، إذ المدرک بالحسّ لا یکون إلّا جسـما (۳) ، أو قائما بالجسم (۴) .

[و العقلی]من وجه الشّبه [أعمّ](۵) من الحسّـِی [لجواز أن یدرک بالعقل من الحسّی شیء] أی یجوز أن یکون طرفاه حسّیّین، أو عقلیّین، أو أحـدهما حسّـِیّا، و الآخر عقلیّا، إذ لا امتناع فی قیام المعقول بالمحسوس (۶) و إدراک (۷) العقل من المحسوس شیئا [و لذلک (۸) یقال التّشبیه بالوجه العقلی أعمّ]من التّشبیه بالوجه الحسّی، بمعنی (۹)

أی فی الطّرفین، و هما المشبّه و المشبّه به.

أی الوصف الموجود من وجه الشّـبه فی الطّرف العقلی إنّمـا یـدرک بالعقل لا بالحسّ الظّاهر کالعین و البصـر مثلا، و ذلک فإنّ إدراک الأمر العقلی بالحواسّ محال، فإدراک أوصافه بالحواسّ أیضا محال، لأنّ أوصاف العقلی لا تکون إلّا عقلیّه.

هذا بناء علی قول أهل السّنّه.

هـذا بناء علی قول الحکماء و المتکلّمین حیث إنّ الحواسّ لا تدرک الأجسام، بل تدرک الأعراض القائمه بها، فأوفی کلامه، أو قائما بالجسم للتّنویع، و للإشاره إلی الخلاف.

فمعنی العباره أنّ المـدرک بالحسّ لا یکون إلّا جسـما، أو عرضا قائما بالجسم، و علی کلا القولین لا یمکن أن یدرک بالحسّ، ما هو قائم بالأمر العقلی.

[و الوجه الشّبه العقلی أعمّ من الحسّی]

@

[و الوجه الشّبه العقلی أعمّ من الحسّی]

أی یجوز أن یکون طرفاه عقلیّین، و أن یکونا حسیّین، و أن یکون أحدهما حسّیا و الآخر عقلیّا.

أی لا امتناع فی اتّصاف المحسوس بالمعقول، کاتّصاف زید مثلا بالعلم، و الإیمان، و الجهل، و الشّجاعه، و الکرم، و غیر ذلک.

مصدر مضاف إلی فاعله، و شیئا بعده مفعوله، و ذلک کإدراک العقل من زید المحسوس الحیوان النّاطق.

أی لأجل کون وجه الشّبه العقلیّ أعمّ من وجه الشّبه الحسّی باعتبار الطّرفین کما عرفت، «یقال» إنّ التّشبیه بالوجه العقلی أعمّ من التّشبیه بالوجه الحسّی.

أشـار الشّـارح بهـذا التّفسـیر إلی أنّ العموم هنـا باعتبـار التّحقق، أی أنّ کلّ طرفین یتحقّق فیهما التّشبیه بوجه حسّـِی یتحقّق فیهما

بوجه عقلى، و ليس كلّ طرفين يتحقّق فيهما التّشبيه

ص :۳۷۹

أنّ كلّ ما يصحّ فيه التّشبيه بالوجه الحسّي يصحّ بالوجه العقلى من غير عكس (١) . [فإن قيل (٢) هو]أى وجه الشّبه [مشترك فيه]ضروره اشتراك الطّرفين فيه [فهو كلّى]، ضروره أنّ الجزئى يمتنع وقوع الشّركه فيه، [و الحسّى ليس بكلّى]قطعا، ضروره أنّ كلّ حسّى فهو موجود فى المادّه حاضر عند المدرك، و مثل هذا لا يكون إلاّ جزئيّا ضروره، فوجه الشّبه لا يكون حسّيّا قطّ.

بوجه عقلىّ يتحقّق فيهما بوجه حسّيّ، فمعنى قوله: «إنّ كلّ ما يصحّ، أى كلّ موضع يصحّ فيه التّشبيه بالوجه العقلى الحسّي بأن يكون الطّرفان حسّيّين يصحّ فيه التّشبيه بالوجه العقلى.

أى بالمعنى اللّغوى، و أمّا عكس ذلك منطقيّا، أى موجبه جزئيّه، فهو صحيح.

هذا إشكال على قوله: و كلّ منهما حسّي أو عقلىّ، و حاصله: أنّ ما ذكره المصنّف من الإشكال يرجع إلى قياسين أوّلهما من الشّكلّ الأوّل مؤلّف من موجتين كلّيتين ينتج موجبه كلّيّه، و ثانيهما من الشّكلّ الثّانى مؤلّف من موجبه كلّيّه صغرى، هى نتيجه القياس الأوّل، و سالبه كلّيّه كبرى تنتج سالبه كلّيّه هى المطلوب.

و هى أنّه لا شىء من وجه الشّبه بحسّيّ، و هى مناقضه لما تقدّم من أنّ وجه الشّبه قد يكون حسّيّا، و صوره القياسين هكذا كلّ وجه شبه فهو مشترك فيه، و كلّ مشترك فيه فهو كلّى، ينتج كلّ وجه شبه فهو كلّى.

ثمّ نجعل هذه النّتيجه صغرى، و نضمّ إليها قولنا: لا شىء من الحسّى بكلّى، ينتج لا شىء من وجه الشّبه بحسّى، و هو المطلوب.

و قد أشار إلى القياس الأوّل بقوله: «هو مشترك فيه فهو كلّيّ» أى كلّ وجه شبه مشترك فيه، و كلّ مشترك فيه كلّى، ثمّ نجعل نتيجه هذا القياس أعنى كلّ وجه شبه كلّى صغرى، و نضمّ إليها ما أشار إليه بقوله: «و الحسّى ليس بكلّ» أى لا شىء من الحسّى بكلّى، و نجعله كبرى لتلك الصّغرى، فينتج لا شىء من وجه الشّبه بحسّى، و هو المطلوب.

و سبب ذلك ما أشار إليه ضروره أنّ كلّ حسّي فهو موجود فى المادّه حاضر عند المدرك، و كلّ ما هو موجود فى المادّه حاضر عند المدرك بالكسر، فهو جزئى ينتج كلّ حسّي فهو جزئى، فوجه الشّبه لا يكون حسّيّا لكونه كلّيّا، و الحسّى جزئى لا يكون كلّيّا.

[قلنا (۱) : المراد]بكون وجه الشّبه حسّيّا [أنّ أفراده]أى جزئياته [مدركه بالحسّ]كالحمره الّتى تدرك بالبصر جزئياتها الحاصله فى الموادّ، فالحاصل أنّ وجه الشّبه إمّا واحد أو مركّب (۲) أو متعدّد، و كلّ من الأوّلين (۳) إمّا حسّىّ أو عقلىّ (۴) و الأخير (۵) إمّا حسّى (۶) أو عقلىّ (۷) أو مختلف (۸) ، تصير سبعه (۹) ، و الثّلاثه العقليّه (۱۰)

و الحاصل من القياسين هو عدم كون شىء من وجه الشّبه حسّيّا، فما تقدّم من المصنّف حيث و كلّ منهما حسّىّ أو عقلى غير صحيح.

و حاصل الجواب: إنّا سلّمنا أنّ وجه الشّبه لا يكون حسّيّا، لكونه كلّيّا و قدرا مشتركا بين الطّرفين، لكن تسميتنا له حسّيّا مبنىّ على التّسامح، و من قبيل تسميه الشّىء باسم متعلّقه، و هو الأفراد، فالمراد بكون وجه الشّبه حسّيّا أنّ أفراده و جزئياته حسّيّه، أى مدركه بالحسّ، أى كونه حسّيّا باعتبار أفراده، و هذا هو التّسامح، و تسميه الشّىء باسم متعلّقه تساهلا.

أى الّذى عبّر عنه فيما تقدّم بالمنزّل منزله الواحد.

أى الواحد و المركّب.

أى إمّا مدرك بإحدى الحواسّ الظّاهره، أو مدرك بالعقل.

أى المتعدّد من وجه الشّبه.

أى إمّا حسّىّ بتمام جزئياته.

أى أو عقلى بجميع جزئياته.

أى بعض جزئياته حسّى، و بعضها عقلى.

أى سبعه حاصله من مجموع الأربعه الحاصله من الأوّلين، و الثّلاثه الحاصله من الأخير.

أى و هى الواحد العقلىّ، و المركّب العقلىّ، و المتعدّد العقلىّ، و احترز بالعقليّه عن الحسّيّه لوجوب كون الطّرفين فيها حسّيين، و عن المختلف أيضا، لأنّ العقلى يقتضى حسّيّه الطّرف بالتّمام، ثمّ الثّلاثه باعتبار الطّرفين أربعه، فتضرب الثّلاثه بالأربعه تصير اثنتى عشر، و تضاف إلى ذلك الأربعه الباقيه من السّبعه، و هى وجه الواحد الحسّى، و المركّب الحسّى، و المتعدّد الحسّى، و المتعدّد المختلف، بعضه حسّى و بعضه عقلى، و هذه الأربعه لا يكون طرفاها إلا حسّيين كما تقدّم، فصار المجموع ستّه عشر.

طرفاها إمّا حسّيّان، أو عقليّان، أو المشبّه حسّيّ و المشبّه به عقليّ، أو بالعكس، صارت ستّه عشر قسما، [فالواحد الحسّيّ كالحمره]من (۱) المبصرات [و الخفاء]یعنی خفاء الصّوت من المسموعات [و طیب الرّائحه]من (۲) المشمومات، [و لذّه الطّعم]من (۳) المذوقات [و لین الملمس]من الملموسات [فیما مرّ (۴)]، أی فی تشبیه الخدّ بالورد،

[أقسام الواحد الحسّی]

@

[أقسام الواحد الحسّی]

حال من الحمره، أی حال کونها من المبصرات فی تشبیه الخدّ بالورد.

قال المرحوم العلاّمه الشّیخ موسی البامیانی فی المقام ما هذا نصّه: الأقسام المتصوّره فی الواحد الحسّیّ ۱۲۵ قسما، و وجه ضبطها أنّ الوجه قد یکون مبصرا، و قد یکون مسموعا، و قد یکون مشموما، و قد یکون مذوقا، و قد یکون ملموسا، فإن کان مبصرا، فطرفاه إمّا مبصران، و إمّا مسموعان، و إمّا مشمومان، و إمّا مذوقان، و إمّا ملموسان، و إمّا الأوّل مبصر و الثّانی ملموس، أو بالعکس، و إمّا الأوّل مبصر و الثّانی مشموم، أو بالعکس، و إمّا الأوّل مبصر و الثّانی مذوق، أو بالعکس، و إمّا الأوّل مبصر، و الثّانی مسموع أو بالعکس، و إمّا الأوّل ملموس، و الثّانی مشموم أو بالعکس، و إمّا الأوّل ملموس، و الثّانی سموع، أو بالعکس، و إمّا الأوّل ملموس، و الثّانی مذوق أو بالعکس، و إمّا الأوّل مشموم و الثّانی مذوق، أو بالعکس، و إمّا الأوّل مبصر و الثّانی مسموع أو بالعکس، و إمّا الأوّل ملموس و الثّانی مشموم أو بالعکس، و إمّا الأوّل ملموس و الثّانی مسموع أو بالعکس، و إمّا الأوّل ملموس و الثّانی مذوق أو بالعکس، و إمّا الأوّل مشموم، و الثّانی مسموع، أو بالعکس، و إمّا الأوّل مذوق و الثّانی مسموع، أو بالعکس، فمجموع الأقسام ۲۵ قسما، و کذلک إذا کان الوجه مسموعا، أو مشموما، أو مذوقا، أو ملموسا، فالمجموع ۱۲۵ قسما، انتهی.

قوله: «خفاء الصّوت من المسموعات» فی تشبیه الصّوت الضّعیف بالهمس.

أی حال کون طیب الرّائحه من المشمومات فی تشبیه النّکهه بالعنبر.

أی حال کون لذّه الطّعم من المذوقات فی تشبیه الرّیق بالخمر، علی زعم الّذین أولعوا بشرب الخمر حتّی أثبتوا لطعمها لذّه.

أی فی تشبیهات مرّت، و قد بیّنها الشّارح بقوله: «أی فی تشبیه الخدّ بالورد» و الصّوت الضّعیف بالهمس، فیقال: خدّه کالورد فی الحمره، و صوت زید کالهمس فی الخفاء، و نکهته کالعنبر، فی طیب الرّائحه، و ریقه کالخمر فی لذّه الطّعم، و جلده کالحریر فی الملمس،

و الصّوت الضّعيف بالهمس، و النّكهه بالعنبر، و الرّيق بالخمر، و الجلد النّاعم بالحرير، فى كون الخفاء من المسموعات، و الطّيب من المشـمومات، و اللـذّه من المذوقات تسامح (١) . [و]الواحـد [العقلىّ (٢) كالعراء (٣) عن الفائـده و الجرأه]على وزن الجرعه (۴) أى الشّجاعه، و قد يقال: جرأ الرّجل جرأه بالمدّ (۵) ، [و الهدايه]أى الدّلاله (۶)

و المصنّف مثّل للواحد الحسّىّ بأمثله خمسه، و لم يقتصر فى التّمثيل له على مثال واحد نظرا إلى تعدّد الحواسّ، و كونها خمسه.

وجه التّسامح أنّ الخفاء و الطّيب و اللذّه أمور عقليّه غير مدركه بالحواسّ، و إنّما المدرك بالسّمع الصّوت الخفى، لا الخفاء، لأنّ الخفـاء أمر عقلى، و المـدرك بـالشمّ رائحه الطّيب، لا الطّيب، لأنّه أمر عقلى، و المـدرك بالـذّوق طعم الخمر، لا لـذّته. نعم، لا تسامح فى جعل لين الملمس من الملموسات.

[أقسام الواحد العقلى]

@

[أقسام الواحد العقلى]

أى الواحد العقلىّ على أربعه أقسام، لأنّ طرفيه إمّا حسّـيّان أو عقليّان، أو المشـبّه به حسّـىّ و المشبّه عقلى، أو عكسه، فلذا مثّل له المصنّف بأمثله أربعه.

أى الخلوّ عن الفائده.

أى بضمّ الجيم، كالقرعه بمعنى بقيّه الماء فى الكأس.

أى بالمـدّ و فتـح الجيم ككراهه، و يقـال فيه أيضـا: جرائيه كـالكراهيّه، و يقال فيه أيضا: جره ككره، ثمّ تفسـير الجرأه بالشّـجاعه مبنى على اصـطلاح اللّغويّين، من ترادفهمـا بمعنى أنّ اقتحام المهالك سواء كان صادرا عن رويّه، أو لا يقال له جرأه و شـجاعه، هذا خلاف اصطلاح الحكماء من أنّ الجرأه أعمّ من الشّجاعه، لأنّ الاقتحام المذكور إن كان عن رويّه فهو شجاعه، و أمّا الجرأه فهى اقتحـام المهالك مطلقا، و إنّما عبّر المصـنّف بالجرأه دون الشّـجاعه، مع اشـتهار جعلها وجه شـبه فى تشبيه الإنسان بالأسـد، لأجـل صـحّه المثـال عن كلّ من اصـطلاح الحكماء و اللّغويّين، و لو عبّر بالشّـجاعه لورد عليه أنّ المثال إنّما يصـحّ على مـذهب الحكماء لا على مذهب اللّغويّين لاختصاص الشّجاعه بالعقلاء.

أى تفسير الهدايه بالدّلاله على طريق يوصل إلى المطلوب إشاره إلى أنّ المراد بالهدايه ليس هى الدّلاله الموصله إلى المطلوب، بـل هى بمعنى إراءه الطّريق الموصـل إلى المطلوب، و لكن الأوّل هو الأنسب فى تشبيه العلم بالنّور، فى كون كلّ منهما موصـلا إلى شىء، فإنّ

على طريق يوصل إلى المطلوب، [و استطابه النّفس (١) فى تشبيه (٢) وجود الشّىء العديم النّفع بعدمه]فيما طرفاه عقليّان، إذ الوجود و العدم من الأمور العقليّه (٣) ، [و]تشبيه [الرّجل الشّجاع بالأسد (۴)]فيما طرفاه (۵) حسّيّان، [و]تشبيه [العلم بالنّور (۶)]، فيما المشبّه عقلى و المشبّه به حسّىّ، فبالعلم يوصل إلى المطلوب (٧) ،

العلم يفرّق بين الحق و الباطل، و يوصل إلى المطلوب الّذى هو الحق، كما أنّ النّور يفرّق بين الأشيّاء، و يوصل إلى ما هو المطلوب منها.

«استطابه» مصدر مضاف إلى الفاعل، يقال استطاب النّفس الشّىء، أى وجده طيّبا.

أى الظّرف متعلّق بالظّرف السّابق الّذى هو خبر للواحد العقلى، أعنى قوله: «كالعراء عن الفائده» .

و معنى العباره: و الواحد العقلى كالعراء عن الفائده فى تشبيه وجود الشّىء العديم النّفع بعدمه، أى تشبيه وجود ما لا نفع له بعدمه، مثلا يقال لرجل مجنون: وجوده كعدمه فى العراء عن الفائده.

أى ضروره أنّ الوجود و العدم ليسا من الأشياء المدركه بإحدى الحواسّ الظّاهره، فهما من الأمور العقليّه.

أى بأن يقال: زيد كالأسد مثلا فى الجرأه.

أى الرّجل الشّجاع و الأسد من الأمور الحسّيّه.

أى بأن يقال العلم كالنّور فى الهدايه به.

أى و هو السّلامه فى الدّنيّا و الآخره، و ذلك لأنّه يدلّ على الحقّ، و يفرّق بينه و بين الباطل، فإذا اتّبع الحقّ وصل إلى المطلوب الّذى هو السّلامه فى الدّارين، و كذلك النّور يفرّق و يميّز بين طريقى السّلامه و الهلاك، فإذا سلك الطّريق الأوّل حصل المطلوب الّذى هو السّلامه، فقد ظهر أنّ كلا من العلم و النّور يدلّ على أنّ الطّريق الموصل إلى المطلوب، و تلك الدّلاله هى الهدايه، فصحيح أن يقال: العلم كالنّور فى الهدايه.

و يفرّق بين الحقّ و الباطل، كما أنّ بالنّور يدرك المطلوب، و يفصل (۱) بين الأشياء، فوجه الشّبه بينهما الهدايه، [و]تشبيه [العطر بخلق]شخص [كريم (۲)]، فيما المشبّه حسّيّ و المشبّه به عقليّ، و لا يخفى ما فى الكلام من اللّف و النّشر (۳) . و ما فى وحده بعض الأمثله من التّسامح، كالعراء عن الفائده مثلا. [و المركّب الحسّيّ (۴)]من وجه الشّبه طرفاه إمّا مفردان، أو مركّبان، أو أحدها مفرد و الآخر مركّب (۵) ، و معنى التّركيب ههنا (۶) أن تقصد (۷) إلى عدّه أشياء مختلفه،

أى و يميّز بين الأشياء.

أى بأن يقال: العطر كخلق شخص كريم فى استطابه النّفس، أى عدّها لكلّ منهما طيّبا، و المشبّه اعنى العطر محسوس، و المشبّه به أى خلق شخص كريم معقول.

أى فى الكلام من اللّفّ و النّشر المرتّبين حيث ذكرت الأمثله على طبق الممثّلات و ترتيبها، و هو ظاهر إلّا أنّ فى وحده الأمثله تسامح كما أشار إليه بقوله: «و ما فى وحده بعض الأمثله من التّسامح» .

وجه التّسامح أنّ فى بعض الأمثله شائبه التّركيب، كالعراء عن الفائده، و استطابه النّفس حيث يكون الأوّل مقيّدا بالظّرف و الثّانى بالمضاف إليه، إلّا أن يقال إنّ التّقييد بذلك لا يقتضى التّركيب، فلا تسامح أصلا.

أى وجه الشّبه إذا كان مركّبا حسّيّا، فقد علمت أنّ طرفاه لا يكون إلّا حسّيّين، فلذا قسّم الشّارح الطّرفين إلى المفرد و المركّب، و لم يقسمهما إلى الحسّىّ و العقلىّ.

[أقسام المركّب الحسّى]

@

[أقسام المركّب الحسّى]

و هذا ينحلّ إلى قسمين، إذ قد يكون المشبّه مفردا و المشبّه به مركّبا، و قد يكون الأمر بالعكس، فأقسام المركّب الحسّىّ باعتبار الطّرفين ترتقى إلى ۵۰۰ قسم حاصله من ضرب ۴ فى ۱۲۵ كما فى المفصّل فى شرح المطوّل للمرحوم الشّيخ موسى البامیانى.

أى فى الطّرفين إذا كان وجه الشّبه مركّبا حسّيّا.

أى أنت تقصد إلى أشياء معدوده فيما إذا كان الطّرف مركّبا، و الحاصل إنّ المراد بالمركّب هنا، أى فى تقسيم الطّرفين أخصّ منه فيما سبق، أى التّركيب فى وجه الشّبه، لأنّه فيما سبق المراد به ما كان حقيقه ملتئمه، و ما كان هيئه منتزعه، و المراد به هنا الثّانى فقطّ.

فتنتزع (۱) منها هیئه، و تجعلها مشبّها أو مشبّها بها، و لهذا (۲) صرّح صاحب المفتاح فی تشبیه المرکّب بالمرکّب بأنّ کلا من المشبّه و المشبّه به هیئه منتزعه، و کذا المراد بترکیب وجه الشّبه أن تعمد (۳) إلی عدّه أوصاف لشیء فتنتزع (۴) منها هیئه، و لیس المراد بالمرکّب ههنا (۵) ما یکون حقیقه مرکّبه من أجزاء مختلفه (۶) ، بدلیل أنّهم یجعلون المشبّه و المشبّه به فی قولنا: زید کالأسد مفردین لا مرکّبین (۷) ، و وجه الشّبه فی قولنا: زید کعمرو فی الإنسانیّه واحدا (۸) لا ـ منزّلا منزله الواحد (۹) ، فالمرکّب الحسّیّ [فیما]أی فی التّشبیه الّذی [طرفاه مفردان کما فی قوله (۱۰) : و قد لاح (۱۱)

أی أنت تنتزع منها هیئه هی غیر موجوده فی الخارج، و حینئذ فمعنی کون الطّرفین اللّذین هما الهیئتان محسوسین أن تکون الهیئه منتزعه من أمور محسوسه.

أی لأجل أنّ المراد بالتّرکیب هنا ما قلنا، تری صاحب المفتاح أنّه صرّح فی التّشبیه المرکّب بالمرکّب بأنّ کلا من الطّرفین هیئه منتزعه.

أی تقصد إلی عدّه أوصاف لشیء، فقوله: «أن تعمد إلی عدّه أوصاف» بیان للمراد بترکیب وجه الشّبه.

أی فأنت تنتزع من تلک الأوصاف هیئه، فیکون وجه الشّبه هیئه منتزعه.

أی فی الطّرفین و وجه الشّبه.

أی مثل حقیقه زید الحسّیّه، و هی ذاته، فإنّها مرکّبه من أجزاء مختلفه، و هی أعضاؤه و حقیقته العقلیّه، و هی ماهیّته، فإنّها مرکّبه من أجزاء مختلفه، و هی الحیوانیّه و النّاطقیّه.

مع أنّ زیدا فیه حیوإنیّه و ناطقیّه و تشخّص، و الأسد فیه الحیوإنیّه و الافتراس، فلو أرید بالمرکّب ما یکون حقیقه مرکّبه من أجزاء مختلفه لا یصحّ جعل هذین مفردین.

أی مع أنّ الإنسانیّه مرکّبه من الجنس و الفصل.

و إن کانت الإنسانیّه مرکّبه من أمور مختلفه کما عرفت.

أی قول أحینحه بالهمزه المضمومه و الحائین المفتوحتین بینهما یاء ساکنه، أو قیس بن الأسلت.

لاح بالحاء المهمله، ماض بمعنی ظهر، «الثّریّا» سته أنجم ظاهره، و واحد خفیّ «تری» مخاطب من الرّؤیّه «العنقود» بالعین و الدّال المهملتین بینهما نون و قاف، کمنصور قسم من

فی الصّبح الثّریّا کما تری کعنقود ملاحیّه]بضمّ المیم، و تشدید اللاّم عنب أبیض فی حبّه طول، و تخفیف اللاّم أکثر [حین نوّرا (۱)]أی تفتّح نوره [من الهیئه]بیان لما فی، کما (۲) فی قوله: [الحاصله (۳) من تقارن الصّور (۴) البیض (۵) المستدیره الصّغار المقادیر (۶) فی المرأی]و إن کانت کبارا فی الواقع، حال کونها (۷)

العنب معروف، أی عنب أبیض فی حبّه طول «الملاحیّه» بضمّ المیم و تشدید اللاّم، و کسر الحاء المهمله، و الیاء المشدّده و الهاء، شجر العنب الملاّحی بضمّ المیم.

و الشّاهد فی البیت: کون وجه الشّبه مرکّبا حسّیّا، بمعنی الهیئه المنتزعه من الأمور المذکوره الکائنه فی الثّریّا، و الهیئه المنتزعه من الأمور المذکوره الکائنه فی العنقود وجه الشّبه بین الثّریّا و العنقود، هو مطلق الهیئه الشّامله للهیئتین المنتزعتین منهما.

الضّمیر فی «نوّر» یعود إلی العنقود، و الألف للإشباع، و فی هذا تنبیه علی أنّ المقصود تشبیه الثّریّا بالعنب فی حال صغره، لأنّه حال تفتح نوره یکون صغیرا.

أی الواقعه علی وجه الشّبه، یعنی المراد بما فی، کما هذه الهیئه الحاصله فالهیئه المذکوره، هی وجه الشّبه لانتزاع تلک الهیئه من محسوس، و هذه الهیئه قائمه بطرفی مفردین کما سیأتی.

أی المراد بالهیئه الحاصله من تقارن الصّور، هی الهیئه الحاصله من صفاتها المذکوره، أعنی البیّاض و الاستداره، و الصّغار المقادیر، و تقارنها کائنه علی کیفیّه مخصوصه فیما بینهما.

أی الصّور المتقارنه، و المراد بها صور النّجوم فی الثّریّا، و صور حبّات العنب فی العنقود.

أی المراد بالبیّاض هو الصّفاء الّذی لا یشوبه حمره و لا سواد، و إن کان بیّاض النّجوم فی المرأی أشدّ.

أی الّتی مقادیرها صغیره.

أی الصّور الکائنه علی الکیفیّه المخصوصه، أشار الشّارح بهذا إلی أنّ قوله: «علی الکیفیّه المخصوصه» حال من الصّور.

[على الكيفيّه المخصوصه]أى لا- مجتمعه اجتماع التّضامّ (١) و التّلاصق، و لا- شديده الافتراق (٢) منضمّه (٣) [إلى المقدار المخصوص (۴)]من الطّول و العرض، فقد نظر (۵) إلى عدّه أشياء، و قصد إلى هيئه حاصله منها (۶) ، و الطّرفان مفردان، لأنّ المشبّه هو الثّريّا و المشبّه به هو العنقود مقيّدا (٧) ، بكون عنقود الملاحيّه فى حال إخراج النّور، و التّقييد (٨)

أى على وزن التّفاعل من الضّمّ، أصله التّضامم، حذف أحد الميمين للتّخفيف، و «التّلاصق» عطف على «التّضام» .

أى بأن تكون تلك الصّور متقاربه مجتمعه اجتماعا متوسّطا بين التّلاصق و شدّه الافتراق.

أى حال كون تلك الكيفيّه السّابقه منضمّه إلى مقدار كلّ منهما القائم بمجموعه من الطّول و العرض.

أى المراد بالمقدار مجموع مقدار الثّريّا، من طوله و عرضه، و مجموع مقدار العنقود من طوله و عرضه، فهذه الهيئه، و هى وجه التّشبيه مدركه بالبصر، و طرفاه و هما الثّريّا و عنقود العنب مفردان، و إن كان العنقود مقيّدا بقوله: «حين نوّر» لأنّ التّقييد لا يقتضى التّركيب.

أى فقد نظر الشّاعر فى وجه هذا التّشبيه «إلى عدّه أشياء» ، و هى الصّفات القائمه بالثّريّا و العنقود، من التّقارن و الاستداره و الصّغر و البيّاض و المقدار المخصوص لمجموع كلّ منهما.

أى الهيئه المنتزعه من الأمور المذكوره الكائنه فى الثّريّا، و الهيئه المنتزعه من الأمور المذكوره الكائنه فى العنقود، ثمّ شبه الثّريّا بالعنقود بجامع مطلق الهيئه الشّامله للهيئتين المنتزعتين منهما.

أى كما أنّ المشبّه مقيّد بكونه فى الصّبح.

أى فى كلّ من المشبّه و المشبّه به لا- ينافى الإفراد، أى كون الطّرفين مفردين، لأنّ المراد بالمفرد هنا ما هو فى مقابل الهيئه المنتزعه، أى ما ليس بهيئه منتزعه من متعدّد، فيصدق حتّى على مجموع المقيّد و القيد.

فقوله: «و التّقييد لا ينافى الإفراد» دفع لما يتوهّم من أنّ المشبّه به هو عنقود الملاحيّه حين كان كذا، فهو مركّب لا مفرد.

و الجواب إنّ التّقييد لا ينافى الإفراد، لأنّ المفرد ما ليس بهيئه منتزعه من متعدّد.

لا ينافى الإفراد كما سيجىء (١) إن شاء اللّه تعالى [و فيما]أى و المركّب الحسّيّ فى التّشبيه الّذى [طرفاه مركّبان كما فى قول بشّار: كأنّ مثار النّقع]من أثار الغبار، هيّجه [فوق رؤوسنا*و (٢) أسيافنا ليل تهاوى كواكبه (٣)]أى يتساقط بعضها إثر بعض، و الأصل تتهاوى حذفت إحدى التّائين [من (۴) الهيئه الحاصله من هوى]بفتح الهاء (۵) ، أى سقوط [أجرام مشرقه (۶) مستطيله (٧) متناسبه المقدار (٨) ،

أى سيجىء فى تشبيه مفرد بمفرد.

أى الواو بمعنى مع، فأسيافنا مفعول معه، و العامل فيه «مثار» ، لأنّ فيه معنى الفعل و حروفه، «تهاوى» بفتح التّاء و الواو مضارع أصله تتهاوى، حذفت إحدى تائيه تخفيفا، و هو بمعنى تتساقط.

و الشّاهد فى البيت كونه مشتملا على التّشبيه الّذى طرفاه مركّبان، كما أنّ وجه الشّبه مركّب حسّيّ كما يأتى توضيح ذلك.

تفسير مفردات قول بشّار «مثار» بالمثلّثه و الرّاء المهمله، اسم مفعول من أثار الغبار، أى هيّجه، «النّقع» بالنّون و القاف و العين المهمله، كفلس بمعنى الغبار، و إضافه مثار إليه من إضافه الصّفه إلى الموصوف، أى كأنّ النّقع المثار، أى المهيّج و المحرّك من الأسفل إلى أعلى بحوافر الخيل.

بيان لما فى قوله: كما فى قول بشّار.

قيل بضمّ الهاء، أمّا الفتح فبمعنى الصّعود لا السّقوط.

المراد بها السّيوف و النّجوم.

أى الاستطاله فى السّيوف واقعيّه، و فى النّجوم ظاهريّه، لأنّها تستطيل عند السّقوط فى رأى العين، و إن كانت مستديره فى الواقع.

أى بالنّظر إلى السّيوف وحدها، و النّجوم وحدها، فإنّ السّيوف متناسبه المقدار بينها، و كذلك النّجوم، بخلاف ملاحظه السّيوف بالقياس إلى النّجوم، فإنّها ليست متناسبه المقدار فى الطّول و العرض، فإنّ الطّول فى النّجوم أكثر منه فى السّيوف، فالتّناسب من هذه الجهه مبنيّ على التّساهل و المسامحه.

متفرّقه فى جوانب شىء مظلم (۱)]، فوجه الشّبه مركّب (۲) كما ترى، و كذا الطّرفان، لأنّه (۳) لم يقصد تشبيه اللّيل بالنّقع و الكواكب بالسّيوف. بل عمد إلى تشبيه هيئه السّيوف و قد سلّت (۴) من أغمادها و هى تعلو و ترسب، و تجىء و تذهب و تضطرب اضطرابا شديدا، و تتحرّك بسرعه إلى جهات مختلفه، و على أحوال تنقسم بين الاعوجاج و الاستقامه و الارتفاع و الانخفاض مع التّلاقى و التّداخل و التّصادم و التّلاحقّ، و كذا فى جانب المشبّه به (۵) ، فإنّ للكواكب فى تهاويها تواقعا و تداخلا و استطاله لأشكالها (۶) .

[و]المركّب الحسّىّ (۷) ، [فيما طرفاه مختلفان]أحدهما مفرد و الآخر مركّب [كما مرّ (۸)

أى فإنّ السّيوف متفرّقه فى جوانب ظلمه الغبار، و النّجوم فى جوانب ظلمه اللّيل.

أى المراد بالمركّب هى الهيئه المنتزعه، فوجه الشّبه مركّب بهذا المعنى.

أى الشّاعر لم يقصد تشبيه اللّيل بالنّقع، و الكواكب بالسّيوف، بل عمد، أى قصد، أى تشبيه هيئه السّيوف، أى الهيئه المنتزعه من آثار النّقع مع السّيوف بالهيئه المنتزعه من اللّيل المتهاوى كواكبه.

أى أخرجت من أغلافها و هى تعلو، أى ترتفع و ترسب، أى تنزل و تنسفل من رسب الشّىء فى الماء، قوله: «تضطرب» أى فى العلوّ و النّزول، و المراد بالاعوجاج الذّهاب يمنه و يسره و خلفا، و المراد بالاستقامه الذّهاب إلى الأمام، و المراد بالتّداخل هو تعاكس الحركتين بذهاب كلّ منهما إلى جهه ابتداء الأخرى، المراد بالتّصادم هو التّلاقى، و المراد بالتّلاحقّ التّتابع كتتابع سيفين فى ذهابهما لمضروب واحد.

أى و مثل ما ذكر يقال فى جانب المشبّه به، أى اللّيل، فإنّ الكواكب فى تهاويها فى اللّيل تواقعا، أى تدافعا و تداخلا و استطاله لأشكالها عند السّقوط، فانتزع من اللّيل و الكواكب الّتى على هذه الصّفات هيئه و شبّه بها.

أى الكواكب.

أى وجه الشّبه المركّب الحسّىّ فى التّشبيه الّذى طرفاه مختلفان.

أى كوجه الشّبه الّذى مرّ فى ضمّن «تشبيه الشّقيق» .

ص : ۳۹۰

فى تشبيه الشّقيق (١)]بأعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد من (٢) الهيئه الحاصله من نشر أجرام حمر مبسوطه (٣) على رؤوس أجرام خضر مستطيله (۴) ، فالمشبّه مفرد و هو (۵) الشّقيق، و المشبّه به مركّب (۶) ، و هو (٧) ظاهر، و عكسه (٨) تشبيه نهار مشمس قد شابه، أى خالطه زهر الرّبا بليل مقمر على ما سيجىء (٩) .

أى المحمّر.

بيان لوجه الشّبه الّذى مرّ فى ضمّن التّشبيه المذكور.

أى فيها اتّساع، فهو غير المنشور مع عدم الاتّساع كالخيط، فلذا ذكر قوله: «مبسوطه» مع قوله: «نشر أجرام» .

أى مشكّل بشكل مخروطى، و هو ما ينتزع من إحاطه سطحين على جسم أحدهما مستطيل ينتهى إلى نقطه تسمّى رأس المخروط، و الآخر إلى خطّ مستدير، و يسمّى هذا السّطح قاعدّه المخروط.

أى المشبّه الشّقيق المقيّد بالحمره.

أى هيئه منتزعه من عدّه أمور، أى نشر أجرام و حمرتها و بسطها على رؤوس أجرام أخر، و خضرتها و استطالتها و مخروطيّتها، و أمّا المشبّه فهو نفس الشّقيق المقيّد بالحمره، و هو أمر واحد ذو أجزاء خارجيّه.

نعم، الهيئه تنتزع منه باعتبار أجزائها، لكن بقصد أن تجعل وجه الشّبه لا بقصد أن تجعل طرفا للتّشبيه، و ليس فى جانب المشبّه به ما يكون اسما لمجموع الأمور المذكوره فيه كى يكون مفردا أيضا.

أى كون المشبّه به مركّبا يكون أمرا ظاهرا، لأنّ المقصود من التّشبيه هى الهيئه الحاصله من مجموع الأعلام الياقوتيّه المنشوره على الرّماح الزّبرجدّ، و ليس المقصود بالذّات هو الأعلام حتّى يكون مفردا.

أى ما إذا كان المشبّه مركّبا و المشبّه به مفردا.

أى سيجىء فى تشبيه نهار مشمس بليل مقمر، حيث إنّ المشبّه فيه هى الهيئه المنتزعه من النّهار، و كونه ذا شمس، و المشبّه به هو اللّيل المقيّد بكونه ذا قمر، و وجه الشّبه الهيئه الجامعه بين الهيئه المنتزعه المذكوره و اللّيل المقمر، فوجه الشّبه و المشبّه مركّبان، و المشبّه به مفرد مقيّد. و هذا سيجىء فى قول أبى تمّام.

[و من بديع (١) المركّب الحسّيّ ما]أى وجه الشّبه الّذى [يجىء فى الهيئات الّتى تقع عليها الحركه]أى يكون وجه الشّبه الهيئه (٢) الّتى تقع عليها الحركه من الاستداره (٣) و الاستقامه و غيرهما (۴) ، و يعتبر فيها (۵) التّركيب [و يكون]ما يجىء فى تلك الهيئات [على وجهين (۶) : أحدهما أن يقترن بالحركه غيرها (٧)

أى البديع هو البالغ فى الشّرف و البلاغه.

فمعنى العباره من وجه الشّبه المركّب الحسّى الّذى بلغ الغاسه فى الشّرف و البلاغه، «ما» أى وجه الشّبه الّذى «يجىء فى الهيئات الّتى تقع عليها الحركه» .

أى المراد بالهيئه الصّفه الحقيقيّه لا الهيئه المنتزعه، كما تخيّل بعضهم، و معنى وقوع الحركه عليها كون الحركه على تلك الصّفه المخصوصه و موصوفه بها.

كما يدلّنا على ذلك قول الشّارح من الاستداره و الاستقامه و غيرهما، فإنّ الاستداره و السّرعه و البطؤ و الاتّصال و الانقطاع، و أمثال ذلك من صفات الحركه، و ليس المراد بوقوع الحركه عليها وجود الحركه معها وجود الجزء مع الكلّ كما قيل.

قوله: «من الاستداره و الاستقامه» بيان للهيئه، و الاستداره كحركه الدّولاب، و الاستقامه كحركه السّهام، و لا نشكّ أنّ كلّ واحده من الاستداره و الاستقامه هيئه، لأنّ الهيئه و العرض واحد، و هما من أقسام الأعراض.

أى كالارتفاع و الانخفاض و السّرعه و البطؤ.

أى يعتبر فى الهيئه الّتى تقع عليها الحركه التّركيب، أى بأن تكون منتزعه من الحركه و أوصاف الجسم كما فى الوجه الأوّل، أو من حركات مختلفه كما فى الوجه الثّانى، كما يعلم ذلك مما يأتى فى تقرير الشّارح لكلام المصنّف.

و حاصل الأوّل منهما أنّ وجه الشّبه هيئه مركّبه من حركه و غيرها، و حاصل الثّانى أنّه هيئه مركّبه من حركات فقطّ.

أى هيئه اقتران الحركه بغيرها، و إنّما قدّرنا هيئه لأجل أن يصحّ الإخبار عن الأحد فى قوله: «أحدهما» فإنّ المراد به الهيئه الحاصله من مقارنه الحركه بغيرها لا نفس الاقتران، و ذلك لأنّ المقسم هو وجه الشّبه الّذى يجىء فى الهيئات، و المراد به الهيئه المنتزعه، فلا بدّ أن يكون القسمان كذلك، فالحمل لا يصحّ إلاّ بتقدير هيئه.

ص: ٣٩٢

من أوصاف الجسم كالشّكل و اللّون (١)]و الأوضح عباره أسرار البلاغه: اعلم أنّ ممّا (٢) يزداد به التّشبيه دقّه و سحرا أن يجىء فى الهيئات الّتى تقع عليها الحركات، و الهيئه المقصوده فى التّشبيه على وجهين: أحدهما أن تقترن بغيرها من الأوصاف (٣) . و الثّانى أن تجرّد هيئه الحركه (۴) حتّى لا يزداد عليها (۵) غيرها، فالأوّل (۶) [كما (٧) فى قوله: و الشّمس كالمرآه فى كفّ الأشلّ (٨) من الهيئه]بيان لما فى كما فى

بأن يلاحظ العقل الحركه و ما فيها من الوصف و أوصاف الجسم، ثمّ ينتزع من المجموع هيئه، و يجعلها وجه التّشبيه.

أى المراد بما الأحوال، أى من الأحوال الّتى يزداد بها التّشبيه «و دقّه و سحرا» أى تمييلا للعقول و تعجيبا لها، أن يجىء التّشبيه «فى الهيئات» ، أى فى الصّفات «الّتى تقع عليها» ، أى مع الصّفات فكلمه على فى قوله: «عليها» بمعنى مع.

بأن يلاحظ العقل صفه الحركات، و نفسها و أوصاف الجسم، ثمّ ينتزع من المجموع هيئه، ثمّ يجعلها وجه التّشبيه.

أى الهيئه المأخوذه من الحركات فالمراد بالحركه الجنس المتحقّق فى متعدّد، و المراد أن تجرّد عن أوصاف الجسم.

أى لا يزداد على هيئه الحركه غير هيئه الحركه كالشّكل، بأن يلاحظ العقل الحركات، و ما لها من الأوصاف، ثمّ ينتزع من المجموع هيئه يجعلها وجه الشّبه، أى لم يكن الأمر كذلك، كما هو كذلك فى الوجه الأوّل.

و هو أن يقترن بالحركه غيرها من أوصاف الجسم.

أى كوجه التّشبيه فى قول ابن المعتزّ، أو قول أبى النّجم.

و تمامه تجرى على السّماء من غير فشل.

شرح المفردات: «المرآه» بالميم و الرّاء المهمله و المدّ و المثنّاه كمشكاه معروف، «الكفّ» بفتح الكاف و تشديد الفاء واحد الأكفّ، و أراد به هنا اليد، «الأشلّ» بفتح الألف و الشّين و اللّام المشدّده الّذى يبست يداه، و أراد به هنا المرتعش، «تجرى» بالجيم و الرّاء المهمله المكسوره مضارع جرى بمعنى صار، «الفشل» بالفاء و الشّين المعجمه كفرس الضّعف و الكسل.

و الشّاهد فى البيت كون وجه الشّبه أمرا منتزعا من الحركات و صفاتها، و أوصاف جرم الشّمس، و لأجل ذلك أصبح التّشبيه مؤثّرا فى النّفس غايه التّأثير.

ص :٣٩٣

قوله: [الحاصله من الاستداره مع الإشراق و الحركه السّريعه المتّصله مع تموّج الإشراق حتّى يرى الشّعاع كأنّه يهمّ بأن ينبسط حتّى يفيض من جوانب الدّائره ثمّ يبدو له]يقال: بدا له إذا ندم و المعنى (١) ظهر له رأى غير الأوّل [فيرجع]من الانبساط الّذى بدا له [إلى الانقباض]كأنّه (٢) يرجع من الجوانب إلى الوسط، فإنّ (٣) الشّمس إذا أحدّ الإنسان النّظر إليها ليتبيّن (۴) جرمها وجدها (۵) مؤدّيه لهذه الهيئه الموصوفه، و كذلك المرآه فى كفّ الأشلّ (۶) .

[و]الوجه [الثّانى أن تجرّد الحركه (٧)

أى المعنى المقصود فى المقام ظهر للشّعاع رأى غير الأوّل، فيرجع من الانبساط إلى الانقباض.

أى الشّعاع يرجع من الجوانب، أى من الأطراف الدّائره إلى وسط الدّائره.

تعليل لما يستفاد من الكلام السّابق، أى تلك الهيئه حاصله فى الطّرفين، لأنّ الشّمس إذا أحدّ الإنسان النّظر إليها، هذا إشاره إلى أنّ هذه الهيئه إنّما تظهر من الشّمس بعد إحداد النّظر إليها بخلاف المرآه الكائنه فى كفّ الأشلّ، فإنّها تظهر فيها بادئ الرّأى، فلذا جعلت الشّمس فرعا و المرآه أصلا.

أى ليعلم و يعرف جرم الشّمس.

أى وجد الشّمس مؤدّيه لهذه الهيئه، أى لأنّ جرم الشّمس مستدير، و فيه حركه سريعه خياليّه، و فى شعاعها أيضا حركه خياليّه، ثمّ الشّعاع المعبّر عنه بالإشراق أجرام لطيفه منبسطه على ما يقابل الشّمس.

أى مؤدّيه لهذه الهيئه فإنّها مستديره، و فيها حركه دائمه متّصله سريعه مع إشراق متّصل، و كلّ تلك الأمور فيها على نحو الحقيقه، فمن ذلك جعلت أصلا، ثمّ إنّ التّشبيه فى المثال من تشبيه المفرد الغير المقيّد بمفرد مقيّد، فالطّرفان مفردان لا مركّبان.

أى هيئه تنتزع من الحركات فقطّ من دون ملاحظه أوصاف الجسم، و اللاّم فى الحركه للجنس.

عن غيرها]من الأوصاف (١) [فهنـاك أيضـا]يعنى كما أنّه لا بـدّ فى الأوّل من أن يقترن بالحركه غيرها من الأوصاف، فكـذا فى الثّانى [لا بـدّ من اختلاط حركات (٢)]كـثيره للجسم [إلى جهـات مختلفه (٣)]لـه كـأن يتحرّك بعضـه إلى اليمين، و بعضه إلى الشّمال، و بعضه إلى العلوّ، و بعضه إلى السّفل، ليتحقّق التّركيب و إلاّ (۴) لكان وجه الشّبه مفردا، و هو الحركه [فحركه الرّحى و السّهم لا تركيب فيها (۵)]، لاتّحادهما (۶) [بخلاف حركه

أى من أوصاف الجسم، و أمّا أوصاف الحركه فهى ملحوظه.

أى اجتماع الحركات الكثيره للجسم، و أخـذ الكثره من تنكير «حركات» ، فإنّه يفيد الكثره عند معونه المقام كما هنا، فإنّ الكثره توجب ازدياد التّشبيه فضلا و دقّه.

إذ لـو لم تكن لحركـات أجزائه جهـات مختلفه تعـدّ تلـك الحركـات الّتى للأـجزاء حركه واحـده لمجموع الجسم، و إنّمـا تعدّ حركات متعدّده بالقياس إلى كلّ جزء منه إذا كانت جهاتها مختلفه، «كأن يتحرّك بعضه» ، أى الجسم «إلى اليمين. . .» .

أى و إن لم تختلـط الحركـات، أو لم تكن إلى جهـات مختلفه لكـان وجه الشّـبه مفردا و هو الحركه لا مركّبا، و ذلك فإنّ الأمر عنـد عـدم تعـدّد الحركه كمـا إذا لم يكن للجسم أجزاء متمـايزه عنـد العرف ظاهر، إذ لا تعـدّد عندئـذ إلاّ بحسب ملاحظتها مع وصـفها، و هى لاـ توجب التّركيب، بـل تصـبح الحركه من أجلهـا من قبيـل المفرد المقيّـد غالبـا، و أمّـا عنـد عـدم اختلافها فلأنّ مجموع الحركـات الكـائنه للأـجزاء يعـدّ حركه واحـده عرفـا بالقيـاس إلى نفس الكـلّ، و إن كان ذا أجزاء متمايزه، و لكلّ منها حركه دقّه.

أى فى الحركه.

أى لاتّحاد الحركه حيث إنّها فاقـده لكلّ من الأمرين، أى التعدّد و اختلاف الجهات، أمّا وجه الثّانى فظاهر، لأنّ حركه كلّ منهما لجهه واحـده، و أمّـا وجه الأـوّل فلأنّ الرّحى و السّـهم ليس لهما أجزاء متمايزه عنـد العرف كأجزاء الإنسان، حتّى تعتبر حركات كثيره فيهما باعتبار تلك الأجزاء، مثل حركات الإنسان باعتبار رأسه و صـدره و يديه و رجليه، فتلك الحركات إذا كانت مختلفه الجهـات يتحقّق التّركيب، و إلاّـ فلاـ إذ جميع الحركات عندئـذ فى نظر العرف حركه واحـده تلاحظ بالقياس إلى مجموع بـدن الإنسان.

المصحف (١) فى قوله (٢) و كأنّ البرق مصحف قار]بحذف الهمزه، أى قارئ، [فانطباقا مرّه و انفتاحا]أى فينطبق انطباقا مرّه، و ينفتح انفتاحا أخرى (٣) فإنّ (۴) فيها (۵) تركيبا، لأنّ المصحف يتحرّك فى حالتى الانطباق و الانفتاح إلى جهتين، فى كلّ حاله إلى جهه (۶) .

[و قد يقع التّركيب فى هيئه السّكون، كما فى قوله: فى صفه الكلّب: يقعى]أى يجلس على إليتيه [جلوس البدوى المصطلى (٧)]، من اصطلى بالنّار [من الهيئه الحاصله من موقع كلّ عضو منه]أى من الكلب [فى إقعائه]فإنّه يكون لكلّ عضو منه فى الإقعاء موقع خاص، و للمجموع صوره خاصّه مؤلّفه من تلك المواقع، و كذلك صوره جلوس البدوى عند الاصطلاء بالنّار الموقده على الأرض.

أى المصحف بضمّ الميم، مأخوذ من أصحفت، أى جمعت فيه الصّحف.

أى قول ابن المعتزّ.

أى التّفسير المذكور إشاره إلى أنّ المصدرين منصوبان بمقدّر، و الانطباق بالنّون و الطّاء المهمله و الموحّده و القاف، ضدّ الانفتاح، و الشّاهد فى البيت كونه مشتملا على تشبيه واقع فى الحركات المختلفه المجرّده عن اعتبار أوصاف الجسم، يعنى أنّ وجه الشّبه هو الهيئه الحاصله من تقارن الحركات المختلفه الكائنه لأجزاء المصحف من دون ملاحظه ما لها من الأوصاف، أى الانفتاح و الانطباق فى النّظر كالبرق.

علّه لقوله: «بخلاف حركه المصحف» .

أى فى حركه المصحف تركيبا، لأنّه يتحرّك فى الحالتين إلى جهتين مختلفتين، أى جهه العلوّ و جهه السّفل.

أى فى حاله الانفتاح يتحرّك إلى جهه السّفل، و فى حاله الانطباق إلى جهه العلوّ، ثمّ الانطباق و الانفتاح فى جانب المشبّه، أعنى البرق إنّما هما فى الحقيقه للسّحاب عند مساس البعض البعض الآخر، و البرق فى تلك الحاله يخرج من السّحاب بسبب المساس، فيكون إثبات الانفتاح و الانطباق للبرق من قبيل إثبات ما هو للسّبب للمسبّب.

شرح مفردات قول أبى الطّيب «يقعى» بالقاف و العين و الياء مضارع من الإقعاء، و هو الجلوس على الإليتين، «البدوى» منسوب إلى البدوّ بمعنى الصّحراء «المصطلى» بالصّاد و الطّاء اسم فاعل من الاصطلاء، بمعنى التّدفئ بالنّار.

[و]المركّب [العقلىّ (١)]من وجه الشّبه [كحرمان الانتفاع (٢) بأبلغ نافع مع تحمّل التّعب فى استصحابه، فى قوله تعالى: مَثَلُ اَلَّذِينَ حُمِّلُوا اَلتَّوْراٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهٰا كَمَثَلِ اَلْحِمٰارِ يَحْمِلُ أَسْفٰاراً (١)] جمع سفر و هو الكتاب، فإنّه أمر عقلىّ منتزع

و الشّاهد فى البيت كونه مشتملا على تشبيه بديع واقع فى هيئات السّكونات، فإنّ الكلب حال إقعائه لكلّ عضو من أعضائه سكون خاصّ، و كذلك البدوى المصطلى، فانتزع من السّكونات الكائنه فى أعضاء الكلب هيئه، و من السّكونات الكائنه فى أعضاء البدوى هيئه، ثمّ شبّهت الأولى بالثّانيه بجامع هيئه شامله للهيئتين.

[المركّب العقلى]

@

[المركّب العقلى]

هذا هو القسم من القسم أعنى المركّب المنزّل منزله الواحد، و قد تقدّم أنّه إمّا حسّىّ و إمّا عقلىّ، و قد تقدّم الكلام فى الأوّل أعنى الحسّىّ، و بدأ الكلام فى الثّانى أعنى العقلىّ.

و حاصل الكلام فى المقام أنّه شبّه فى هذه الآيه مثل اليهود الّذين حمّلوا التّوراه، أى حالتهم، و هى الهيئه المنتزعه من حملهم التّوراه، و كون محمولهم وعاء للعلم، و عدم انتفاعهم بذلك المحمول، فى شبّه مثل اليهود بمثل الحمار الّذى يحمل الكتب الكبار، أى بحالته، و هى الهيئه المنتزعه من حمله للكتب، و كون محموله وعاء للعلم، و عدم انتفاعه بذلك المحمول، و الجامع حرمان الانتفاع بأبلغ نافع مع تحمّل التّعب فى استصحابه.

و ظاهر المصنّف أنّ وجه الشّبه و هو الجامع المذكور مركّب عقلىّ، و فيه أنّ كونه عقليّا مسلّم، و أمّا كونه مركّبا فغير مسلّم لما تقدّم من أنّ المراد بالمركّب فى وجه الشّبه، أو الطّرفين هى الهيئه المنتزعه من عدّه أمور، و الحرمان المذكور ليس هيئه.

و أجيب عن ذلك بوجهين: الأوّل إنّ قول المصنّف «كحرمان الانتفاع» ، بتقدير مضاف، أى كهيئه حرمان الانتفاع، و المعنى كهيئه حاصله من حرمان الانتفاع بأبلغ نافع من تحمّل التّعب فى استصحابه، فالطّرفان مركّبان، و كذلك وجه الشّبه.

الثّانى: إنّ الحرمان المذكور هيئه منتزعه من متعدّد، أى من الهيئتين المنتزعتين من عدّه أمور، و منع كونه أمرا منتزعا ناش من تخيّل كون الهيئه المنتزعه هيئه حسّيّه دائما، و ليس الأمر كذلك، فإنّ الهيئه قد تكون معقوله كما فى المقام، فإنّ الكلام حول المركّب العقلىّ.

١- ١) سوره الجمعه:۵.

من عـدّه أمور، لأنّه روعى من الحمـار فعل مخصوص، و هو الحمل، و إن يكون المحمول أوعيه (١) العلوم و إنّ الحمار جاهل (٢) بما فيها، و كذا فى جانب المشبّه (٣) . [و اعلم أنّه قد ينتزع]وجه الشّبه [من متعدّد فيقع الخطاء (۴) ، لوجوب انتزاعه (۵) من أكثر]من ذلك المتعدّد (۶) ، [كما إذا انتزع]وجه الشّبه [من الشّطر الأوّل (٧) من قوله: كما أبرقت (٨) قوما عطاشا]فى الأساس: أبرقت لى فلانه إذا تحسّنت لك (٩) ، و تعرّضت (١٠) ، فالكلام ههنا (١١)

[قد ينتزع وجه الشّبه من متعدّد]

@

[قد ينتزع وجه الشّبه من متعدّد]

أى ظروف العلوم.

أى المراد بالجهل عدم الانتفاع، فإنّ الجهل يستلزم عدم الانتفاع، فذكر الملزوم و أريد اللّازم على نحو الكنايه.

أى عـدم الانتفـاع موجود فى جـانب المشـبّه أيضا، فلا يرد ما يقال من أنّ الّذين حملوا التّوراه كانوا عالمين بها، فكيف يسـتقيم قوله: «و كـذا فى جـانب المشـبّه» غـايه الأمر عـدم الانتفاع فى جانب المشـبّه لأجل عـدم عملهم بعلمهم، ثمّ الآيه آيه خامسه من سوره الجمعه.

أى إمّا من المتكلّم حيث لم يأت بما يجب، و اقتصر بما لم يـذكر فيه جميع ما ينتزع منه الوجه، و إمّا من السّامع حيث لم يصـل إلى مغزى مراد المتكلّم، و تخيّل أنّ منشأ انتزاع وجه الشّبه فى كلامه هذا المقدار، و الحال أنّه أكثر منه.

أى وجه الشّبه.

أى الّذى تخيّل أنّه منشأ الانتزاع.

أى ممّا اشتمل عليه الشّطر الأوّل.

أى الكاف للتّشبيه، و ما مصدريّه، و أبرقت بمعنى ظهرت و تعرّضت، أى حال هؤلاء القوم المذكورين فى الأبيات السّابقه كحال إبراق، أى ظهور غمامه لقوم عطاش.

أى إذا تزيّنت لك.

أى ظهرت.

أى قوله فالكلام ههنا. . . ، تفريع على كلام الأساس، أى إذا علمت ذلك، فالكلام ههنا على حذف الجارّ، أى اللّام.

على حذف الجار و إيصال (١) الفعل، أى أبرقت لقوم عطاش جمع عطشان [غمامه فلمّا رأوها اقشعّت و تجلت (٢)]أى تفرقت و انكشفت (٣) ، فانتزاع وجه الشّبه من مجرّد قوله: كما أبرقت قوما عطاشا غمامه، خطأ [لوجوب انتزاعه من الجميع]أعنى جميع البيت. [فإنّ المراد التّشبيه]أى تشبيه الحاله المذكوره فى الأبيات السّابقه بحاله ظهور غمامه للقوم العطاش، ثمّ تفرّقها و انكشافها و بقائهم متحيّرين (۴)

أى إيصال الفعل للمفعول و هو «قوما» .

إعراب البيت «كما» فى قوله: «كما أبرقت» ، الكاف حرف تشبيه و جار و مجرور و ما مصدريّه، «أبرقت» فعل ماض، «غمامه» فاعله و «قوما عطاشا» مفعوله، «فلمّا» الفاء حرف عطف و لما حرف تستعمل استعمال إذ، «رأوها» فعل و فاعل و مفعول، و الجمله بمنزله فعل شرط لما «اقشعّت» فعل و فاعل، «و تجلّت» فعل و فاعل، و الجمله عطف على سابقتها، و المجموع جواب لمّا، و الجمله عطف على أبرقت و هى مؤوّله بالمصدر بالكاف متعلّق بمقدّر خبر لمبتدأ محذوف، أى حالهم كحال إبراق الغمامه لقوم عطاش.

و الشّاهد فى البيت كونه مشتملا على تشبيه يكون وجه الشّبه فيه مركّبا من عدّه أمور مذكوره فى الشّطر الأوّل و الثّانى إلاّ أنّه ربّما يتخيّل أنّه منتزع من الشّطر الأوّل فقطّ، فيقع الخطأ، ثمّ إنّ الطّرفين فى البيت أيضا مركّب، فإنّ الهيئه المنتزعه من الشّطرين الأوّلين قد شبّهت بالهيئه المنتزعه من الشّطرين الثّانيّين، و وجه الشّبه هى الهيئه المنتزعه من هاتين الهيئتين الشّامله لهما.

المراد من الانكشاف هو التّفرق، فيكون العطف تفسيريّا.

و حاصل الكلام فى المقام أنّ الشّاعر قصد تشبيه الحاله المذكوره قبل هذا البيت، و هى حال من ظهر له شىء و هو فى غايه الحاجه إلى ما فيه، و بمجرّد ظهور ذلک الشّىء انعدم و ذهب ذهابا، أوجب اليأس، أى قصد الشّاعر تشبيه حاله بحال قوم تعرّضت لهم غمامه و هم فى غايه الاحتياج إلى ما فيها من الماء، لشدّه عطشهم، و بمجرّد ما تهيّؤوا للشّرب منها تفرّقت و ذهبت، فإذا سمع السّامع قول الشّاعر: «كما أبرقت قوما عطاشا غمامه، و توهّم أنّ ما يؤخذ منه يكفى فى التّشبيه، كان ذلک خطأ، لأنّ المأخوذ منه أنّ قوما ظهرت لهم غمامه، و أنّ تلک الغمامه رجوا منها ما يشرب و أنّهم فى غايه الحاجه لذلک الماء لعطشهم، فإذا انتزع ذلک

[باتّصال]أی باعتبار (۱) اتّصال، فالباء ههنا مثلها (۲) فی قولهم: التّشبیه بـالوجه العقلیّ أعمّ إذا الأمر المشترک فیه ههنا هو اتّصال [ابتداء مطمع (۳) بانتهاء مؤیس (۴)]، و هذا (۵)

المعنی من هذا الشّـطر، أی الشّطر الأوّل کان حاصل التّشبیه أنّ الحاله الأولی کالحاله الثّانیه الّتی هی إبراق الغمامه لقوم. . . ، فی کون کلّ منهما حاله فیها ظهور شـیء لمن هو فی غایه الحاجه إلی ما فیه، و هـذا خلاف المقصود للشّاعر، لأنّ المراد لیس تشبیه حـاله شـیء مطمع بحـاله شـیء مطمع آخر، بـل المراد تشبیه حـاله هی اتّصـال شـیء مطمع خاصّ أعنی ظهور المرأه و أطماعها، بانتهـاء شـیء مؤیس خـاصّ أعنی إعراضـها و تولّیهـا بحاله، هی اتّصال ابتـداء شـیء مطمع خاصّ آخر، أعنی ظهور الغمامه لهم بانتهاء شـیء مؤیس آخر، أعنی تفرّقها و انکشافها فی مطلق حاله، هی اتّصال ابتداء شـیء مطمع بانتهاء شـیء مؤیس، و لا شکّ فی أنّ انتهاء الشّیء المؤیس إنّما یؤخذ من الشّطر الثّانی.

أی بواسـطه اتّصال ابتداء مطمع بانتهاء مؤیس، فالباء فی قوله باتّصال للآله مثلها، فی قوله: حفرت بالقدوم، أی بواسـطته، و حینئذ فهی داخله فی کلام المصنّف علی وجه الشّبه، فوجه الشّبه هو اتّصال ابتداء مطمع بانتهاء مؤیس.

أی مثل الباء فی قولهم: «التّشبیه بالوجه العقلیّ أعمّ» ، أی التّشبیه بواسطه وجه الشّبه العقلیّ أعمّ من التّشبیه بالوجه الحسّیّ، فتکون الباء للـدّلاله، و أمّا کون التّشبیه بالوجه العقلیّ أعمّ فلما مرّ من أنّه متی کان الوجه حسّـیّا فلا یکون الطّرفان إلّا حسّـیّین، و أمّا إذا کان الوجه عقلیّا فتاره یکونان حسّیّین، و تاره عقلیّین، و تاره مختلفین.

أی ابتـداء شـیء مطمع، و هـذا مـأخوذ من الشّـطر الأـوّل، و ذلـک کظهور السّـحابه للقوم العطـاش فی المشبّه به، و ظهور الأـمر المحتاج لما فیه فی المشبّه.

أی بانتهاء شـیء مؤیس، و هذا مأخوذ من الشّطر الثّانی، و ذلک کتفرّق السّحابه و انجلائها فی المشبّه به، و زوال الأمر المرغوب لما فیه فی المشـبّه، و إذا علمت أنّ التّشبیه بواسـطه الوجه المـذکور، أعنی اتّصال ابتداء المطمع بانتهاء المؤیس وجب انتزاعه من مجموع البیت، و کان الانتزاع من الشّطر الأوّل فقطّ، لأنّه لا یفید ذلک المعنی.

أی التّشبیه فی البیت المرکّب، بخلاـف التّشبیهات المجتمعه، و فی هـذا إشاره إلی الفرق بین وجه الشّـبه المرکّب و المتعـدّد فی التّشبیهات المجتمعه.

بخلاف التّشبيهات المجتمعه، كما فى قولنا: زيد كالأسد و السّيف و البحر (۱) ، فإنّ القصد فيها إلى التّشبيه بكلّ واحد من الأمور على حده، حتّى (۲) لو حذف ذكر البعض لم يتغيّر حال الباقى فى إفاده معناه، بخلاف المركّب فإنّ المقصود منه يختلّ بإسقاط بعض الأمور، [و المتعدّد (۳) الحسّىّ كاللّون و الطّعم و الرّائحه فى تشبيه فاكهه بأخرى (۴) ، و]، المتعدّد [العقلىّ كحدّه النّظر (۵) ، و كمال الحذر (۶) و إخفاء السّفاد]أى نزو (۷)

و حاصل الفرق بينهما أنّ الأوّل لا يجوز فيه حذف بعض ما اعتبره، و إلّا اختلّ المعنى، و لا تقديم بعض ما اعتبر على بعض بخلاف الثّانى حيث لا يختلّ المعنى، و لا يتغيّر بإسقاط البعض أو بالتّقديم و التّأخير، كما أشار إليه بقوله: «لو حذف ذكر البعض لم يتغيّر حال الباقى فى إفاده معناه» .

أى زيد كالأسد فى الشّجاعه، و كالسّيف فى الإضاءه، و كالبحر فى الجود، و المراد بالتّشبيهات المجتمعه الّتى يكون الغرض منها مجرّد الاجتماع فى إفاده معناه، أعنى التّشبيه المستقلّ، و فوات اجتماع الصّفات فى المخبر عنه لا يكون تغييرا فى إفاده التّشبيه، بل ذلك من جهه عدم ذكر العطف.

قوله: «حتّى لو حذف» تفريع على ما قبله، و المراد بالحذف لازمه، و هو التّرك، و ليس المراد أنّه ذكر ثمّ حذف.

أى وجه الشّبه المتعدّد الحسّىّ، و قد مرّ أنّ وجه الشّبه ثلاثه أقسام، أى واحد و مركّب و متعدّد، و لما فرغ المصنّف من الأوّلين شرع فى الثّالث، و هو على ثلاثه أقسام، أى إمّا حسّىّ أو عقلىّ أو مختلف.

أى كتشبيه التّفّاح بالسّفرجل فى اللّون و الطّعم و الرّائحه، أو كتشبيه المشمش بالتّفاح فيما ذكر من الأمور الثّلاثه، و لا شكّ أنّها تدرك بالحواسّ الظّاهره.

أى قوّته وجودته، و هى أمر عقلىّ، إذ ليست محسوسه بإحدى الحواسّ الظّاهره، و ما هذا شأنه عقلىّ فى الباب.

أى الخوف ثمّ الاحتراس و التّحفّظ من العدو، و هذا أيضا مدرك بالحواسّ الظّاهره.

بفتح النّون و سكون الزّاء مصدر نزا كعدا.

ص :۴۰۱

الذّكر على الأنثى (١) ، [فى تشبيه طائر بالغراب (٢) ، و]المتعدّد [المختلف]الّذى بعضه حسّيّ، و بعضه عقليّ [كحسن الطّلعه]الّذى هو حسّىّ (٣) ، [و نباهه الشّأن]أى شرفه و اشتهاره (۴) الّذى هو عقلىّ [فى تشبيه إنسان بالشّمس (۵)]، ففى المتعدّد يقصد اشتراك الطّرفين فى كلّ من الأمور المذكوره، و لا يعمد (۶) إلى انتزاع هيئه منها (٧) تشترك هى فيها (٨) ، [و علم أنّه (٩) قد ينتزع الشّبه]أى التّماثل (١٠) ، يقال بينهما شبه بالتّحريك، أى تشابه (١١) ،

أى و فى المثل: أخفى سفادا من الغراب، أى هو أخفى نزوا من الغراب.

أى يقال: هذا الدّيک مثل الغراب، فى حدّه النّظر و كمال الحذر، و إخفاء السّفاد، فإنّ الغراب واجد لتلك الصّفات، و هو أقوى حذرا من الإنسان، حتّى قيل إنّه كان يوصى ولده أن يطير إذا رأى الإنسان توجّه إلى الأرض مخافه أن يأخذ حجرا يضر به، فقال: ولده أطير إذا رأيته لعلّه كان الحجر فى يده.

أى لأنّه منتزع من مجموع الشّكل و اللّون المدركين بالبصر.

ظاهر العباره أنّ النّباهه عباره عن مجموع الأمرين، أى الشّرف و الاشتهار، و إنّ أحدهما من دون الآخر ليس بنباهه، و ذكر بعضهم أنّ النّباهه هى الاشتهار بين النّاس، فعليه يكون عطف الاشتهار على الشّرف تفسيريّا، إلاّ أن يقال: إنّه بعيد.

كما فى قولنا: على بن أبى طالب عليه السّلام كالشّمس فى حسّن الطّلعه و نباهه الشّأن.

أى و لا يقصد إلى انتزاع هيئه من تلك الأمور تشترک تلك الأمور فى الهيئه المنتزعه، و حاصل الفرق بين المتعدّد و المركّب: أنّ المتعدّد يقصد فيه إلى اشتراكهما إلى هيئه اجتماعيّه حسّيّه أو عقليّه، فالمتعدّد عباره عن التّشبيه فى الجميع، و المركّب عباره عن التّشبيه فى المجموع.

أى الأمور.

أى فى الهيئه.

أى الضّمير للشّأن.

أى الاشتراک فى الصّفه.

أى هذا معناه لغه، و قد يكون بمعنى الشّبه بالسّكون، و الفرق بين التّشابه و الشّبه

و المراد به (١) ههنا ما به التّشابه، أعنى وجه التّشبيه [من نفس التّضادّ (٢) لاشتراك الضّدّين فيه]أى فى التّضاد، لكون كلّ منهما مضادّا للآخر [ثمّ ينزّل]التّضاد [منزله التّناسب بواسطه تمليح]أى إتيان بما فيه ملاحه و ظرافه، يقال: ملح الشّاعر، إذا أتى بشىء مليح، و قال الإمام المرزوقى فى قول الحماسىّ:

أتانى من أبى أنس وعيد

فسلّ لغيظه الضّحّاك جسمى (٣)

كالفرق بين التّضارب و الضّرب، فالتّشابه هو مماثله كلّ من الأمرين للآخر، بخلاف الشّبه، فإنّه مماثله شىء لشىء و لبّ الأوّل مساواه الطّرفين فيما به التّشابه، و مغزى الثّانى كونهما مختلفين فيه قوّه و ضعفا، كما فى المفصّل فى شرح المطوّل للمرحوم الشّيخ موسى البامیانی.

أى المراد بالشّبه «ههنا» ، أى فى قول المصنّف ما يقع به التّشابه لا نفس التّماثل و المثل، أى التّشابه و الشّبه، فذكر الشّبه بمعنى التّشابه، و إراده ما به التّشابه من قبيل ذكر السّبب و إراده المسبّب، لأنّ ما به التّشابه سبب، و التّشابه مسبّب.

[قد ينتزع الشّبه من نفس التّضادّ]

@

[قد ينتزع الشّبه من نفس التّضادّ]

أى من غير ملاحظه شىء عدا التّضادّ من أوصاف المتضادّين، بيان ذلك أنّ وجه الشّبه فى قولك: زيد الجبان كالأسد منتزع من التّضادّ، لأنّا ننزّل تضادّ الجبن و الشّجاعه لمكان اشتراكهما فيه، حيث إنّ كلّا منهما ضدّ للآخر منزله التّناسب تمليحا أو تهكما، فيصبح الجبن أيضا شجاعه تنزيليّه، ثمّ ينتزع من الشّجاعه الحقيقيّه الكائنه فى الأسد، و الشّجاعه التّنزيليّه الكائنه فى زيد، شجاعه مطلقه كلّيه شامله لهما، و يشبه زيد بالأسد فى هذه الشّجاعه المطلقه.

فظهر من هذا البيان أنّ معنى انتزاع وجه الشّبه من التّضادّ جعله وسيله لجعل الشّىء وجه شبه، لا أنّه منشأ لانتزاعه، كالأشياء المتعدّده فى وجه الشّبه المركّب، فإنّ منشأ الانتزاع بهذا المعنى الوصفان المتضادّان بعد جعلهما متناسبين.

و كم فرق بين المتضادّين و التّضادّ، ثمّ المراد بالتّضادّ مطلق التّنافى كان تضادّا أو تناقضا، أو شبه تضادّ.

شرح مفردات البيت «أتانى» بمعنى بلغنى، «أبو أنس» كنيه رجل، «وعيد» بمعنى تهديد، «سلّ» على صيغه المبنى للمفعول بمعنى هلك، أو أبلى بالسّلّ، و هو مرض معروف،

ص :٤٠٣

إنّ (١) قائل هـذه الأبيات قد قصد بها (٢) الهزؤ و التّمليـح، و أمّا الإشاره إلى قصّه (٣) أو مثل أو شـعر، فإنّما هو التّلميح بتقديم اللاّم على الميم، و سـيجىء ذكره (۴) ، فى الخـاتمه، و التّسويه بينهما (۵) إنّما وقعت (۶) من جهه العلاّمه الشّـيرازى رحمه اللّه تعالى، و هو سهو (٧) ،

«الغيظه» كطلحه مرّه من الغيظ، و هو الغضب أو شدّته، «الضّحّاک» كشدّاد اسم ملک كان مشهورا بشدّه الغيظ.

و الشّاهد فى قوله: «فسلّ لغيظه الضّحاک جسمى» ، حيث أطلق الشّاعر الضّحّاک على أبى أنس على نحو الاستعاره المصرّحه قصدا للهزء و التّمليح معا، فظهر أنّه لا أساس لما ذكره العلاّمه الشّيرازى من التّفسير، إذ ليس فى البيت إشاره إلى قصّه أو شعر أو مثل و أنّ أو فى كلام المصنّف لمنع الخلوّ، و بالجمله إنّ الشّاعر أطلق الضّحاک على أبى أنس زياده فى التّهكم و السّخريّه لتضمّنه التّشبيه به على وجه الهزء و السّخريّه و التّمليح فكأنّه قال فسلّ جسمى من غيظ أبى أنس الّذى هو كالضّحّاک.

مقول «قال» فى قوله: «قال الإمام المرزوقى» .

أى الأبيات أى قصد القائل بها الهزؤ و التّمليح، أى الاستهزاء بأبى أنس و إضحاک السّامعين و إزاله الملل عنهم.

أى إلى قصّه مشهوره، أو مثل سائر، أو شعر نادر، فإنّما هو التّمليح. . . ، فقوله: «أمّا الإشاره. . .» دفع لما يتوهّم من أنّه ربّما يقال: كيف فسرت أيّها الشّارح قوله: تمليح بقولک، أى إتيان بما فيه ملاحه و ظرافه مع أنّه وقع فى شرح المفتاح أنّ التّمليح هو أنّ يشار فى فحوى الكلام إلى قصّه أو مثل أو شعر.

و حاصل الجواب: إنّ الإشاره إلى قصّه. . . ، أنّما هو التّلميح بتقديم اللاّم على الميم.

أى ذكر التّلميح فى الخاتمه، أى خاتمه البديع.

أى بين التّمليح بتقديم الميم و التّلميح بتأخيرها عن اللاّم.

أى وقعت التّسويه من العلامه الشّيرازى حيث فسّر التّمليح هنا، بتقديم الميم، بالإشاره إلى قصّه أو مثل أو شعر، و جعل ما أشبهه بالأسد إذا قيل للجبان مثالا للتّهكّم لا للتّمليح، و جعل هو حاتم مثالا للتّمليح فقطّ.

أى التّسويه بينهما سهو من وجهين: الأوّل: إنّ الإشاره إلى قصّه أو مثل أو شعر، إنّما

[أو تهكّم (١)]أى سخريّه و استهزاء [فيقال للجبان ما أشبهه بالأسد (٢) ، و للبخيل هو حاتم]كلّ من المثالين صالح للتّمليح و التّهكم، و إنّما يفرق بينهما (٣) بحسب المقام، فإن كان القصد إلى ملاحه و ظرافه دون استهزاء و سخريّه بأحد فتمليح، و إلاّ (۴) فتهكّم، و قد سبق إلى بعض الأوهام نظرا إلى ظاهر اللّفظ (۵) أنّ وجه (۶) الشّبه فى قولنا للجبان، هو أسد، و للبخيل، هو حاتم، هو التّضادّ المشترک (٧) بين الطّرفين باعتبار الوصفين المتضادّين (٨) .

هو التّلميح بتقديم اللاّم، و أمّا التّمليح بتقديم الميم فهو بمعنى الإتيان بما فيه ملاحه و ظرافه.

الثّانى: إنّ قولنا للجواد هو حاتم ليس فيه إشاره لشىء من قصّه حاتم، فلا مساواه بينهما.

قوله: «أو تهكّم» عطف على قوله: «تمليح» ، أى تنزيل التّضاد منزله التّناسب، أمّا لأجل التّمليح، أو لأجل التّهكّم.

و الفرق بينهما إنّما هو بحسب المقام، فإن كان غرض المتكلّم مجرّد الملاحه و الظّرافه من غير قصد إلى استهزاء و سخريّه، كما إذا كان المقصود إزاله السّأمه من السّامعين، و إدخال السّرور فى قلوبهم، و إذا لم يكن الغرض مجرّد الملاحه بل كان استهزاء و سخريّه، فالأوّل تمليح و الثّانى تهكّم.

أى أىّ شىء جعله شبيها بالأسد، «و للبخيل هو حاتم» ، و الأوّل تشبيه عادىّ مع قطع النّظر عن التّعجّب، و الثّانى تشبيه بليغ.

أى بين التّمليح و التّهكّم.

أى و إن لم يكن المقصود مجرّد الملاحه و الظّرافه، بأن قصد الاستهزاء و السّخريّه فتهكّم.

أى إلى ظاهر لفظ المصنّف، و هو قوله: «لاشتراک الضّدّين فيه» .

فاعل سبق.

أى الجمله خبر أنّ فى قوله: «أنّ وجه الشّبه» .

و هما الجبن و الشّجاعه فى المثال الأوّل، و الكرم و البخل فى المثال الثّانى.

و فيه (۱) نظر، لأنّا إذا قلنا: الجبان كالأسـد فى التّضادّ، أى فى كون كلّ منهما مضادّا للآخر، لا يكون هـذا من التّمليـح و التّهكّم فى شـىء، كمـا إذا قلنا: السّواد كالبياض فى اللّونيّه أو فى التّقابل. و معلوم (۲) أنّا إذا أردنا التّصـريح بوجه الشّبه فى قولنا للجبان: هو أسـد، تمليحا أو تهكّما (۳) لم يتأتّ (۴) لنـا إلاّ أن نقول فى الشّـجاعه، لكنّ (۵) الحاصل فى الجبان إنّما هو ضـدّ الشّـجاعه، فنزّلنا تضادّهما منزله التّناسب، و جعلنا الجبن بمنزله الشّجاعه على سبيل التّمليح و الهزؤ.

أى فيمـا سـبق إلى بعض الأوهـام من أنّ وجه الشّـبه فى المثـالين المـذكورين هو التّضـاد المشترك نظر، وجه النّظر مـا أشار إليه بقوله: «لا يكون هذا» ، أى قولنا: الجبان كالأسد، من التّمليح و التّهكّم فى شـىء، أى و حينئذ لا حاجه لقول المصـنّف: «ثمّ ينزّل منزله التّنـاسب» ، بـل لاـ معنى له أصـلا، لأـنّه خلاـف الواقع، لأنّ الواقع المفروض أنّ وجه الشّـبه هو التّضاد من دون تنزيله منزله التّناسب.

هذا ردّ آخر لما سبق لبعض الأوهام، و حاصـله أنّ وجه الشّـبه يصحّ التّصريح به، و التّضادّ لا يصحّ التّصريح به فى قولك تمليحا أو تهكّما للجبان هو كالأسد، إذ لو قلت: هو كالأسد فى التّضادّ لخرجت عن مقام التّمليح و التّهكّم.

أى لقصد التّمليح و التّهكّم.

أى لم يحصل التّصريح لنا إلاّ أن نقول فى الشّجاعه، أى فى لفظ الشّجاعه، أى هو أسد فى الشّجاعه.

دفع لمـا يرد من أنّ وجه الشّـبه مـا يشترك فيه الطّرفان و الجبان ليس بشـجاع، فلا اشتراك هنا فكيف صـحّ جعل الشّـجاعه وجه الشّبه.

و حاصل الـدّفع إنّا نزّلنا تضادّهما منزله تناسـبهما، و جعلنا الجبن بمنزله الشّـجاعه، فالجبان شـجاع تنزيلا، فجاء الاشتراك و صـحّ جعل الشّجاعه وجه الشّبه، هذا تمام الكلام فى وجه الشّبه، بقى الكلام فى أداته و الغرض منه و أقسامه.

هذا تمام الكلام فى الجزء الثّالث و يليه الجزء الرّابع إن شاء اللّه.

الفهرست

ص :۴۰۷

ص :۴۰۸

ص :۴۰۹

ص :۴۱۲

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مرکز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.
وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام
تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة
تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات
توسیع عام لفکرة المطالعة
تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:
مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذکر المصادر والمآخذ فی نشر المعلومات
من الواضح أن یتحمل المؤلف مسؤولیهٔ العمل.

نشاطات المؤسسهٔ:
طبع الکتب والملزمات والدوریات
إقامهٔ المسابقات فی مطالعهٔ الکتب
إقامهٔ المعارض الالکترونیهٔ: المعارض الثلاثیهٔ الأبعاد، أفلام بانوراما فی الأمکنهٔ الدینیهٔ والسیاحیهٔ
إنتاج الأفلام الکرتونیهٔ والألعاب الکمبیوتریهٔ
افتتاح موقع القائمیهٔ الانترنتی بعنوان : www.ghaemiyeh.com
إنتاج الأفلام الثقافیهٔ وأقراص المحاضرات و...
الإطلاق والدعم العلمی لنظام استلام الأسئلهٔ والاستفسارات الدینیهٔ والأخلاقیهٔ والاعتقادیهٔ والردّ علیها
تصمیم الأجهزهٔ الخاصهٔ بالمحاسبهٔ، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ویب کیوسک kiosk، الرسالهٔ القصیرهٔ ((sms
إقامهٔ الدورات التعلیمیهٔ الالکترونیهٔ لعموم الناس
إقامهٔ الدورات الالکترونیهٔ لتدریب المعلمین
إنتاج آلاف برامج فی البحث والدراسهٔ وتطبیقها فی أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ویمکن تحمیلها علی ٨ أنظمهٔ؛
JAVA.١
ANDROID.٢
EPUB.٣
CHM.۴
PDF.۵
HTML.۶
CHM.٧
GHB.٨
إعداد ۴ الأسواق الإلکترونیهٔ للکتاب علی موقع القائمیهٔ ویمکن تحمیلها علی الأنظمهٔ التالیهٔ
ANDROID.١
IOS.٢
WINDOWS PHONE.٣
WINDOWS.۴

وتقدّم مجاناً فی الموقع بثلاث اللغات منها العربیهٔ والانجلیزیهٔ والفارسیهٔ

الکلمهٔ الأخیرهٔ

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فی تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزی
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلی، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولی.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكترونی : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزی ٠٣١٣۴۴٩٠١٢۵
هاتف المكتب فی طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١
قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز القائمية اصفهان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹